BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

GEORGES DUVEAU

SOCIOLOGIE DE L'UTOPIE

ET AUTRES « ESSAIS »

INTRODUCTION D'ANDRÉ CANIVEZ



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE



SOCIOLOGIE DE L'UTOPIE

DU MÊME AUTEUR

Le testament romantique, 1927, Kra.

Le siège de Paris, 1939, Hachette.

La vie ouvrière en France sous le Second Empire, 1946, N.R.F.

La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le Second Empire, 1948, Domat.

Raspail (collection du Centenaire de la Révolution de 1848), Presses Universitaires de France, 1948.

Histoire du peuple français de 1848 à nos jours, 1953, Nouvelle Librairie de France, F. Sant'Andrea.

Les instituteurs, 1957, Le Seuil.

BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE
Collection dirigée par Georges GURVITCH, Professeur à la Sorbonne

GEORGES DUVEAU

SOCIOLOGIE DE L'UTOPIE

ET AUTRES « ESSAIS »

OUVRAGE POSTHUME

INTRODUCTION D'ANDRÉ CANIVEZ



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS
—
1961

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 3e trimestre 1961

INTRODUCTION

> « Personnellement j'ai beaucoup plus le goût du donné que du construit, paysan croyant au fatum, mais positif, voulant situer le pays des chimères dans une perspective sociologique. »
>
> G. D..., *Fragments*, 2.

Georges Duveau était parvenu à la maturité de sa pensée et son humanité, quand il mourut le 19 juin 1958, dans sa cinquante-sixième année. De plus en plus il devenait capable, dans les doctrines et les institutions, de saisir à la fois leur cohérence interne, leur réalité historique, et, en filigrane, les arrière-pensées de leurs auteurs, les rêveries, « la romance » individuelle ou collective qu'elles trahissaient. Depuis dix ans, en marge de ses travaux sociologiques et historiques, il ourdissait lentement, patiemment, avec ferveur, une Sociologie de l'utopie, *dont nous présentons aujourd'hui de notables parties, émouvantes comme les fragments d'une œuvre interrompue, mais en même temps révélatrices comme tout écrit dont on peut encore apercevoir les lignes dépouillées, parce que la composition n'a pas encore accompli son œuvre de remplissage. Avantage qui fait oublier les répétitions inévitables dans des textes où l'auteur n'a pas mis la dernière main. Dans ces écrits est encore perceptible le ton, l'agilité non pareille, les nuances imperceptibles à l'intellect qui animaient la conversation de cet extraordinaire causeur dont la joie était dans le dialogue, et qui laisse à ses nombreux amis la nostalgie d'une pensée vivante, qu'ils ont vue si souvent se chercher, se perdre, se retrouver, se créer par la grâce de l'échange cordial. Son choix d'un thème aussi complexe que celui de l'utopie était non seulement à la taille de sa vaste culture, mais de plus correspondait exactement à l'évolution de son*

esprit (1). *A vingt ans il s'était voulu écrivain et philosophe. A trente ans s'étant occupé de politique en des rencontres tout à fait concrètes où s'était peu à peu donné carrière son beau talent d'orateur, il avait pris feu pour l'histoire des idées sociales et pour la sociologie. Il avait longuement fait ses armes, sans rien renier de sa vocation première, en préparant ses deux thèses de doctorat* (2), *et il avait acquis une compréhension unique des événements, des socialismes et des prolétaires du XIX*e *siècle. Par ces chemins en apparence détournés, il avait retrouvé ses premières préoccupations rêveuses en se butant à chaque instant contre la pensée utopique, sujet merveilleux de réflexions trop marginal pour d'autres, mais capital pour un homme tel que lui. Sur cette terre des confins, il retrouvait une philosophie charnelle, concrète, plus à son goût que la pure métaphysique dont il disait que « les fleurs qui y poussent sont sans doute plus vénéneuses que celles dont on respire le lourd parfum sur les routes de l'utopie ».*

*Au contact donc des socialismes utopiques de Saint-Simon, Fourier, Cabet, etc., et des rêves ouvriers, en face des graves critiques que le marxisme leur a adressées, il a été peu à peu forcé de diriger sa curiosité sur l'utopie en général et dans ses rapports avec l'histoire des hommes et les manifestations profondes de leur caractère, à opérer, quasi malgré lui, sa réhabilitation, sa réintégration au sein de l'esprit humain, comme une de ses fonctions fondamentales. Il lui arriva une aventure comparable à celle qui survint à Bachelard. Ce dernier, physicien et philosophe, se heurte au cours de ses recherches d'histoire des sciences aux aberrations imaginatives qui persistent dans l'esprit des savants des XVII*e *et XVIII*e *siècles; malgré la naissance de la science positive et quantitative. Il se convainc peu à peu que cette prolifération de l'imaginaire correspond à une fonction d'adaptation à l'irréel, aussi nécessaire à la santé humaine que son adaptation au réel, et dont les lois se retrouvent aussi dans l'activité poétique. G. Duveau, lui, fait l'expérience de plus en plus consciente et passionnante que l'utopie est au cœur de*

(1) Il y a actuellement un renouveau des études sur l'utopie. Citons parmi les plus importantes : *Paths in Utopia*, de M. Buber, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1949 ; *Journey through Utopia* de M.-L. Berneri, même éditeur, 1950 ; *L'utopie et les utopies*, de R. Ruyer, Paris, Presses Universitaires de France, 1950 ; *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge* de K. Mannheim, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1936 et 1949, trad. franç., sous le titre *Idéologie et utopie*, Paris, M. Rivière, 1956. Voir aussi dans *Critique*, décembre 1958, nº 139, l'article de Jean Weiler intitulé Utopie et coopération.

(2) *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, 1946, N.R.F. et *La pensée ouvrière sur l'éducation pendant la Seconde République et le Second Empire*, 1948, Domat.

toute pensée du social, même la plus objective, et que ceux-là qui la nient ne peuvent lui échapper. Il trouve du même coup et il parfait l'équilibre de sa propre réflexion, comme en témoigne ce ton d'assurance, de certitude, qui est nouveau dans ces fragments d'un homme à la méditation sinueuse, nuancée, scrupuleuse. Et ce qui est mieux encore, en sa maturité il réalise l'équilibre de son existence, toute tissée d'action bienfaisante, d'intelligence éclairante et de romance.

Il pense que son but est d'abord de classer les utopies, de distinguer celles qui visent la construction d'une société idéale et future dans son ensemble, et celles qui ne prétendent qu'à la création d'une société particulière au service soit d'une élite courtoise (comme les Thélèmes du XVIe siècle), soit d'une élite intellectuelle (comme Le jeu des perles de verre, *de H. Hesse), soit même de débauchés (comme les châteaux imaginaires de Sade). C'est naturellement aux premières qu'il s'intéresse tout particulièrement, mais il reconnaît en toutes ce besoin d'isolement, ce mouvement de décrochage par rapport à la réalité historique subie, cette allure de « toujours ailleurs qu'ici ». Il croit alors pouvoir, au terme d'une longue étude, où seront conjointes les ressources d'une sociologie avertie et prudente, d'un savoir historique infaillible, et d'un sens psychologique toujours plus acéré, parvenir à donner les lois sociologiques de l'utopie et à décrire ce qu'il appelle les archétypes propres à ce genre d'activité intellectuelle. Mais chemin faisant, il a la surprise de constater que cette saveur de l'impossible réalisé en une œuvre abstraite, imaginaire, avec l'arrière-goût d'une possibilité de réalisation plus tard, au moins pour une élite, n'est point une sensation aussi délusoire qu'elle le paraît : les tentatives de planification de notre époque, les recherches sur les possibles auxquelles nous ont habitués les sciences les plus neuves, prennent la relève des romans et des socialismes utopiques de jadis. Insensiblement le sociologue devient un expert en sociétés, un penseur normatif, le plasmateur psychosocial d'une nouvelle humanité. Est-ce un bien, est-ce un mal ? Que devient la liberté dans cet avatar contemporain du doux rêveur solitaire, de l'homme décroché du consensus social, de l'utopiste partout doucement méprisé ? Tels sont les problèmes derniers que se pose G. Duveau, et qui culminent dans une entrevision lointaine de ce qu'on pourrait appeler le rôle religieux de l'utopie.*

* * *

Il va de soi que pour un penseur aussi sociable que G. Duveau, pour lequel non seulement le monde extérieur existe, mais encore les autres et leur pensée, se poser ne peut se faire qu'en s'opposant.

La grande ombre qui est présente, en tous ces écrits, de tout son prestigieux empan, est celle de K. Marx. Dans les années finales de sa trop courte existence, aux approches d'une issue qui le rendait de jour en jour plus détaché de la hargne ou de l'admiration facile, il ne cherchait qu'à le comprendre et à lui rendre justice. Déjà dans une étude sur la révolution de 1848, au commencement de sa quête sur l'utopie, il écrivait : « A notre avis, réhabiliter les utopistes contre Marx est une entreprise vaine et dictée par des arrière-pensées de réaction sociale... Marx a su dire nettement et pleinement ce que les utopistes ont bien vu, mais confusément. Marx a vu à quel point les révolutionnaires s'affublent eux-mêmes de vieilles défroques révolutionnaires. Il est lui-même victime de cet état d'esprit. » Il reconnaît sans cesse que sa pensée est drastique pour la sienne que son génie a été d'affirmer fortement que l'histoire, c'est le drame, l'accoucheuse des sociétés par la force, et que rien n'est plus vain, dans les études historiques que le manichéisme moraliste et pleurnichard. Oui, la bourgeoisie périclite quand elle abandonne le ton adulte et secrète ses propres toxines sous forme de psychanalyse désagrégeante ou de rationalisations illusoires. Oui Marx a eu raison de dire qu'il faut désemmailloter l'homme, le libérer de ses aliénations ; et que sans doute, derrière les utopies du XVIIIe et du XIXe siècle se cache une arme contre les prolétaires et s'exprime la bonne conscience du bourgeois victorieux se donnant à bon compte un mandat d'humanité. Pour l'utopiste l'histoire doit obéir à la raison, pour Marx, c'est la raison qui jaillit des étincelles de l'histoire, et c'est folie de faire confiance à l'illumination d'un individu génial, qui prétend faire fi du temps et se croit gratifié d'une mission éducative du genre humain par le Grand Architecte de l'Univers. Oui, Marx a raison de dresser l'Épopée en face de la Pédagogie.

Mais d'autre part, G. Duveau est convaincu que Marx lui-même a succombé au fixisme ; que la justification systématique de l'histoire peut, au même titre que l'utopie, constituer une fuite, un alibi devant les responsabilités ; que si l'utopiste peut rayer l'événement de façon artificielle, le marxiste aussi peut se montrer artificiel en le schématisant. Enfin, dans le rythme ternaire de la dialectique, en privilégiant le second moment, celui de la négativité, face sombre de l'histoire, ne risque-t-on pas de faire tout accepter aux peuples et de donner trop de cruelle facilité aux chefs ? De plus G. Duveau subodore dans Marx une résurgence de l'utopie non seulement dans la vision finale de l'histoire se supprimant elle-même, mais encore dans la réapparition de vieux archétypes dans l'aura sacrée du nombre trois et dans la conception de la souffrance rédemptrice et créatrice. Enfin il estime que Marx fait à la bourgeoisie

une confiance excessive, car il semble convaincu que le socialisme va vaincre sur un terreau socialement infécond, mais économiquement demeuré fertile. Marx insiste trop sur la pesée du social et pas assez sur la plasticité dont l'utopie est une des manifestations. G. Duveau avait tendance à conclure, comme Mannheim, que souvent Marx apparaît plus comme un médecin autoritaire, aux remèdes violents, que comme un analyste lucide; plus que les socialistes dits utopiques, il est passionné et brutal; mais il ne les vaut pas toujours dans l'ordre de la compétence.

Bien plus, en songeant à ces derniers qu'il connaissait d'une manière si complète et si personnelle, il lui reprochait de les avoir méconnus, d'avoir vu en eux des inadaptés à délectation morose, des théoriciens chétifs au sang pauvre, dont le trait essentiel est le manque de vitalité. D'où son effort, dans ses études, pour opérer une réhabilitation de l'utopiste à l'aide des données les plus récentes de la caractérologie. Et dans cette entreprise, il se dressait non seulement contre Marx, mais aussi contre R. Ruyer, qui lui semblait reprendre abusivement les arguments marxistes. Le philosophe de Nancy fit en effet paraître en 1950 un livre sur l'utopie qui retint son attention par les analyses très fines qu'il contenait. On ne saurait, pensons-nous, comprendre les détours de la doctrine de notre auteur, si l'on oublie l'effort supplémentaire et fructueux auquel R. Ruyer le contraignit.

L'idée maîtresse de R. Ruyer est que l'utopiste, s'il n'est pas un sociologue, est cependant plus proche du savant que de l'artiste, construisant bien un monde différent du réel, mais n'en ayant point la vision. L'utopie est un exercice spéculatif sur les possibles latéraux de la réalité sociale, et son auteur est essentiellement un homme de la connaissance, un théorétique, qui se penche sur les réalités sociales, non par amour, mais par technolâtrie; au reste un tyran né, avec un côté moralisateur et pédagogue. A vrai dire, son imagination théorique et pseudo-scientifique est déviée sur les pentes routinières de l'esprit : besoin de symétrie, d'uniformité, de planification (qui sont marques de schizoïdie), croyance en l'éducation dirigiste, hostilité à la nature, goût du renversement des choses (expérience mentale qui cache le négativisme profond de l'intellectuel), autarcie, ascétisme imaginaire, eudémonisme collectif sans héroïsme, enfin prétention prophétique, mais cependant moins tartufe que les menées de l'idéologue.

A partir de ces caractères de l'utopiste on peut deviner les tares de son œuvre : loin d'être créatrice de valeurs, elle est un trompe-l'œil axiologique, un technique simpliste. Elle croit que la société est un puzzle, où il n'existe qu'une bonne disposition possible, ce qui n'est

vrai que de la seule bonne volonté morale. Comme toutes les philosophies de l'histoire, elle abolit le temps, elle est fixiste et anhistorique, manifeste une foi naïve et abusive dans la vertu propre aux institutions, se défie de la vie économique en général (elle considère monnaie, capitalisation, commerce comme des réalités parasitaires). Elle néglige, au profit d'une solution purement optique, et sans tenir compte de l'intensité relative des forces axiologiques entre individus le phénomène de voûte, équilibre nécessairement obtenu sur des forces antagonistes, se méfie des agents libres et changeants, enfin confond les normativités (concluant par exemple du communisme économique au communisme des femmes), et donne ainsi naissance à un comique très particulier par confusion des valeurs. Elle aboutit à créer une atmosphère irrespirable, où l'on n'aimerait point vivre, et dont la disgrâce ressemble à celle des pays neufs. Résultat du moralisme ou de l'immoralisme à froid de l'intellectuel elles apportent la preuve que les valeurs sont émotionnelles, comme le croyait Scheler et que la bonne volonté humaine est du côté de l'approfondissement de la conscience personnelle.

Ceci dit, R. Ruyer, reprenant ses considérations du début, met à l'actif de la pensée utopiste le fait qu'elle constitue une activité finaliste dont se sont servis les premiers sociologues, qui, à son ombre, ont osé avancer des idées souvent neuves et réalisables. Cet exercice de pastiche de la réalité historique est au moins une manifestation de liberté : car un peuple libre est celui qui a encore le droit d'imaginer autre chose que ce qui est. D'ailleurs nous entrons sans doute dans l'ère de la technique sociale où l'homme fabriquera des sociétés artificielles.

On peut croire que G. Duveau a eu à cœur de retenir tout ce que cette analyse sévère qui se croisait avec la sienne, avait de pertinent. Oui, l'utopiste pense à distance de son objet, pour ne pas se salir et pour mieux comprendre ; décapant la série des possibles, il n'est pas tellement éloigné du savant lançant ses hypothèses. Il se peut que l'utopiste soit parfois un penseur raté qui se laisse entraîner aux succédanés de l'invention scientifique, et engluer par les déterminismes de l'intelligence ; un homme de cabinet et non un animal d'action ; un pauvre, ou plutôt un appauvri, qui n'ose accepter le réel et faire une œuvre véritable dans l'épais de la vie, un être qui ne sait que vouer ses frères à une vie sans saveur, tout entière comptabilisée. Mais n'est-il que cela ? D'abord G. Duveau n'est pas dépréciatif car il ne sait mépriser. Ainsi que R. Ruyer, il est ironique, et comment ne pas l'être vis-à-vis de l'utopie qui a été écrite souvent avec humour et gentillesse, pour peu que son auteur ne soit point un maniaque du rangement social, et qu'il sente que

l'ironie est une bonne parade de précaution ? Mais visant moins l'armature intellectuelle que l'homme qu'elle exprime, son ironie retrouve l'homme tout entier, et selon un mouvement constant de sa pensée, aussitôt qu'elle se sent en présence de l'inextricable complexité de la personnalité, elle se fait pleinement attentive, compatissante, attendrie, et infatigable dans son désir de ne perdre aucun des fils de la tapisserie dont l'envers le retient davantage que l'endroit. Ironie qui ne juge pas, mais s'amuse doucement au passage, sans insister rêchement, et qui, par là même, s'approfondit au contact des dessous infinis d'une pensée. Il admire que contrairement au mythe primitif qui décrit pour expliquer, qui affabule pour justifier une situation qu'il ne songe point à transformer, que contrairement au mythe sorélien qui veut lancer les hommes dans une aventure libératrice où puisse se reforger leur virilité, il y ait une utopie, qui soit le fait d'hommes, qui, plongés dans un entrelacs de contradictions, comme tous le sont, ont encore la volonté de construire, pour simplifier le sort commun, calmer l'angoisse de l'espèce ; faux démiurges sans doute, démiurges sans espoir, mais avec cependant tout au fond du cœur une invincible espérance d'être entendus, si peu que ce soit.

De plus, répétons-le, G. Duveau n'est point un pur théoricien de la sociologie, mais un historien de la pensée sociale, plus exactement un historien des penseurs sociaux, s'attachant autant aux plus humbles, qu'il avait appris à connaître par ses travaux antérieurs sur la pensée ouvrière, qu'à ceux dont la patente philosophique est fort impressionnante aux yeux myopes du tout venant de la gent penseuse. On peut dire qu'il avait une connaissance intime, personnelle de chacun de ceux sur lesquels il a écrit, ne fût-ce que quelques lignes. C'étaient pour lui de vieux amis, dont une longue fréquentation avait livré les secrets, quelquefois très haut, à peine dicibles, la plupart du temps dérisoires. Aussi pouvait-il se risquer à présenter leurs utopies sans les juger, selon leur vérité humaine, au lieu de les estimer selon les critères tranchants de l'intellect, dont se sert habituellement le philosophe pour ses appréciations expéditives. C'est ainsi qu'il fait souvent remarquer que relativement rares sont les purs utopistes, que beaucoup d'entre eux ont exercé une activité sociale et politique, comme hommes d'État ou révolutionnaires, ou à un niveau plus modeste, comme magistrats, hommes d'affaires, diplomates, avocats, ecclésiastiques, écrivains, publicistes ; c'est pourquoi il ne pouvait souscrire à cette vue de l'utopie selon laquelle elle serait le refuge de ceux qui n'ont pas su, voulu ou osé inscrire leur besoin d'action dans le monde rocailleux et imprévisible de l'histoire. L'entreprise utopiste lui apparaissait de plus en plus

comme participant intimement à tout ce qu'un homme, socialement parlant, peut être. Et dans ses études, de montrer, contre Ruyer et Marx, que tous les caractères sont représentés parmi les faiseurs d'utopies.

Mais l'utopie ne nous intéresse pas seulement pour la connaissance de l'homme social. Elle se transforme, estime G. Duveau, à mesure que la sociologie et toutes les sciences politiques et économiques progressent, ce qui donne à penser que, tôt ou tard, il aurait « mis en marche » ses archétypes, leur reconnaissant le pouvoir de muter. Le technocrate est sur le chemin de la création de sociétés artificielles. Ce sont les Saint-Simoniens qui, les premiers, ont attiré son attention sur ce personnage nouveau, car ils étaient très conscients de l'étonnante cécité des hommes de 89 à l'égard de l'industrie. En outre une réflexion de Cournot avait relancé sa pensée : Cournot, déjà dans les années cinquante du siècle dernier, disait que l'homme, le roi des animaux, était en train de passer à la situation de concessionnaire de la planète. Et cette perte de vitalité exprime non point le triomphe de l'esprit sur la matière, mais celle de la rationalité sur l'énergie de l'organisme vivant. Le juriste qui envisageait une jouissance sûre des biens est relevé par le technicien qui est surtout préoccupé par leur circulation et leur répartition. La politique se dévalorise au profit de l'économie, aidée par le renouveau dans la cité de l'esprit hiérarchique et autoritaire. Bien que G. Duveau ne pense point que l'histoire le cède de sitôt à la technocratie, parce que les hommes ont besoin de volonté de puissance, on entrevoit le temps où les managers, opérant sans doute selon des procédés semblables dans les deux mondes qui se partagent la terre, se mettront à construire ou à tenter de construire d'efficaces utopies. Souhaitons seulement qu'ils ne s'écartent pas trop des traits permanents de la nature humaine, ou de ses possibilités de renouvellement, qu'en se livrant à des essais de géométrie non euclidienne, ils ne fabriquent des monstres, au lieu de parfaire le monde des hommes, et que le troisième homme, celui d'au delà de l'opposition de l'histoire et de l'utopie ne soit point ce robot, l'homme d'une triple nudité, celle de l'être privé d'une raison vivante, celle du prolétaire déraciné, celle de l'homme moderne vidé de sa culture.

Mais G. Duveau, malgré son sens de l'incertitude et du tragique historique, avait des raisons d'espérer et qui n'étaient point simplement une façon de clore le débat selon le bon ton cher à l'optimisme universitaire, puisque aussi bien il n'a pu finir son livre. Déjà dans les utopies du XIXe siècle il avait dévoilé une volonté de restaurer une fonction qui semble à tant d'hommes caduque, la vocation sacerdotale : « Les Saint-Simoniens se sont beaucoup préoccupés,

écrit-il, comme le fera du reste Fourier, du problème des vocations. Ils croient que certains hommes sont des hommes généreux, doués du sens de la destinée sociale. A ces hommes d'ordonnancer la production. En définitive, au-dessus du simple producteur, il y a le producteur qui possède une âme de prêtre. Et cette caste sacerdotale empêchera que sur les nouveaux champs de bataille de l'économie ne succombent trop d'hommes. Pour ma part je trouve qu'il y a là un trait de génie. Nous savons, du reste, que livrés à leurs passions, les maîtres de l'économie n'accumulent que des ruines. Limiter et transformer leur pouvoir grâce à ceux dont l'angle de vision est plus large et l'âme plus pure n'est une idée ni vulgaire, ni nécessairement chimérique. » Il pressentait dans cette générosité toute neuve l'espoir d'une transmutation des valeurs, d'une axiologie vraiment créatrice et viable parce qu'issue de la volonté de rester au contact de l'infrastructure. Et dans cette vision lointaine, au delà des faciles constats d'un accroissement toujours plus pesant des dirigismes et des planifications, audace très haute, il devinait la possibilité d'une jeune liberté, indicible encore, pourvu que les meilleurs et les plus intelligents des hommes le veuillent bien, et que théoriciens ayant le pouvoir en main, détiennent aussi le sens de l'imprévisible émergence de l'événement historique. Alors l'utopie et l'idéologie, l'histoire et la liberté, feraient enfin bon ménage, cette fois au clair jour de la conscience ; et peut-être, y aurait-il moins de gaspillage dans les sociétés humaines. « Les prophètes mêmes de la technocratie, les théoriciens les plus lucides du socialisme moderne, ont montré que pour résoudre les crises économiques, l'économique même ne suffirait pas, que l'homo faber, *pour maîtriser l'outil, avait besoin d'une méditation qui dépasse l'outil, que la domestication de la matière exigeait — et nous employons naturellement ces derniers mots dans leur plus large acception — le sens religieux de l'homme. »*

*
* *

Le style chatoyant, le goût de l'adjectif inattendu, comme l'existence même, dans une phrase relativement courte, exprime la joie de l'auteur à trouver par le mot précis l'idée vraie qui élève la pensée jusqu'à son niveau créateur. Sa perspicacité de penseur s'exerce moins dans « l'analyse des idées nues, débarrassées de leur incarnation charnelle ou de leurs oripeaux que dans l'étude attentive de l'entrelacement des motivations personnelles et des forces historiques qui prennent à tel ou tel moment l'apparence de réalités virginales ». On ne saisit pas toujours nettement sa méthode, car il n'a pas eu le temps de codifier ses travaux d'exploration, mais il ne

simplifie jamais, se lançant à corps perdu dans ces condensés de difficultés que sont les hommes et les sociétés qui sont faites d'hommes, lui qui était un extraordinaire rassemblement de contradictoires et par là un vivant exceptionnel (1).

Dans ce combat impossible à transformer en victoire complète, définitive (car comment mettre au clair l'homme ?), et dont l'enjeu était l'élucidation des problèmes de l'utopie, il déployait une inlassable subtilité, dont le miracle, aux bons moments, était la reconquête de la simplicité, précisément à force de subtilité. Il possédait ce don rare de rendre à la fois la redoutable comédie que joue l'humanité et son nom moins incontestable pouvoir de tragédie. Trop intelligent pour se laisser prendre à l'outrance des premiers rôles, trop cordial pour s'indigner des pitreries des fantoches. Il était lui-même homme d'une délicatesse extrême et tout entier sensibilisé par la maladie, qui, envahissant peu à peu son corps, rendait sa recherche intellectuelle plus ardente, plus sévère et plus vaste, la détournant définitivement de tout simplisme : au moment où l'on pouvait croire que pulvérisant les personnalités les plus massives, les plus imperturbables, les plus incontestées, il ne saisissait plus que des fantômes, en réalité il faisait monter à la lumière ce qu'il y a de plus difficile à détecter dans un penseur, ses contradictions réelles, celles sans lesquelles il ne peut pas, littéralement, vivre. Doucement, fermement, l'ascétisme de son entreprise psycho-sociologique, par un progrès continu, apaisait les dernières flambées de ce que son romantisme initial avait eu de trop spontanément oratoire. Mais il faut dire aussi à quel point une telle recherche avait d'exténuant, de mortifiant. Il y songeait sans cesse, y consumant ses jours et y gaspillant ses nuits. Il dormait très peu et, sa lampe restant sans cesse allumée, il allait de son lit à sa bibliothèque et de celle-ci à son bureau. Le jour il multipliait les contacts, interrogeant tous ceux qui auraient pu l'éclairer, relancer sa pensée, en ce thème pénélopéen, artistes, littérateurs, critiques, sociologues, philosophes, sociopsychologues, caractérologues, anthrophologues... La mort a brisé avant son terme son ultime dialogue avec l'homme de l'histoire, pour lui irréfragable mixte d'utopie, de reflexion du présent et de volonté d'action. C'est en « déliassant » la pensée de l'homme politique et social, pour reprendre un mot qu'il aimait, qu'il a donné sa forme à sa propre fin.

(1) Au passage, cependant, il donne des conseils méthodiques : ne pas opérer de prise de position trop dogmatique sur la façon dont s'opposent individu et société, se méfier de l'aveugle instinct de liaison dont a parlé Comte, ne jamais oublier la conception pluridimensionnelle de la société et garder toujours son attention alertée par les prises de conscience de l'ordre macrosociologique et microsociologique.

Puisse un jeune penseur se saisir de ces pensées si justes et si vivantes, les faire fructifier jusqu'à leur conclusion, et nous donner les vérités qu'il a emportées au royaume des ombres, en ce lieu impénétré, dont il disait, dans son agonie, avec, sur ses lèvres bien diseuses, un sourire goguenard et tendre, déjà perdu ailleurs, loin de nous, et c'est une de ses dernières paroles : « Le Paradis est tout enchâssé de bien fausses images », comme pour nous donner à entendre, à sa façon, qu'il est l'ultime utopie, et qu'il l'avait dépassée.

André CANIVEZ.

Note sur le choix des textes. — Parmi les écrits laissés, à propos de l'utopie, par Georges Duveau, nous avons avant tout retenu ceux qui, sans être définitifs, exprimaient une doctrine déjà arrêtée. Tels sont les trois articles donnés aux *Cahiers internationaux de sociologie.* Mais nous avons pensé que les articles historiques et psychologiques, à cause de leur allure délibérée de recherche ardente, la masse complexe des faits qu'ils exploitent et leur richesse en hypothèses de travail méritaient aussi, malgré quelques répétitions, la publication. Enfin, des manuscrits de l'auteur nous avons extrait un certain nombre de fragments émouvants par le jaillissement tout à fait spontané des intentions de l'auteur, qu'aucun développement n'a encore enrobées.

(N. d. l'Éd.)

PREMIÈRE PARTIE

SOCIOLOGIE DE L'UTOPIE

I

INTRODUCTION A UNE SOCIOLOGIE DE L'UTOPIE (1)

Herbert George Wells considérait que la sociologie avait pour tâche essentielle de fabriquer des utopies. Il s'exprimait ainsi dans un grand élan de rationalisme confiant, il témoignait de plus de dogmatisme que d'humour. Sans doute sous certains aspects l'évolution du monde contemporain peut apparaître comme donnant raison à cette façon de voir ; néanmoins, le sociologue d'esprit positif éprouve une sorte de haut-le-corps devant l'assertion du grand écrivain britannique. (La sociologie ne cherche-t-elle pas plutôt à enregistrer qu'à fabriquer ?) Cependant il s'intéresse de plus en plus à la notion d'utopie, qui joue un rôle important dans la vie sociale.

Élaborer une sociologie de l'utopie, c'est se trouver à un carrefour où s'entrecroisent les routes déjà anciennes de la sociologie religieuse, de la sociologie juridique et politique d'une part, et d'autre part la route plus neuve de la sociologie de la connaissance. Autrefois, le sociologue s'intéressait surtout aux institutions, au cristallisé, au durci. Il travaille de nos jours sur une matière plus délicate, plus fluide : il s'efforce de peser minutieusement la part du social dans les concepts mêmes dont l'homme se sert pour édifier la science, pour déchiffrer l'énigme du monde. S'il peut ainsi présenter une utile contribution à telle ou telle théorie de la connaissance, il ne doit pas, fort de la caution sociale qu'il apporte, s'engager sur le terrain du logicien, du métaphycisien, se prononcer sur la validité ou la non-validité des concepts étudiés. Ce fut là la tentation à laquelle succomba

(1) Texte publié dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, 1950, t. IX, pp. 17-41.

Durkheim. Gurvitch a raison de demander que le sociologue de la connaissance fasse d'abord preuve de modestie. Cela d'autant plus qu'on travaille sur un terrain mouvant où sont à redouter des chutes continuelles. Reconnaissons toutefois, sans défendre la présomption, que des formules tranchantes et, au demeurant, discutables ont ouvert la voie à des recherches fécondes. Ainsi de la formule chère à Engels : « La raison ne fut autre chose que le règne idéalisé de la bourgeoisie. » La raison que Engels définit de cette façon sarcastique est justement celle qui porte dans ses flancs l'utopie. C'est elle qui prend plaisir à se confondre avec la nature et qui s'épanouit dans l'œuvre de Rousseau. C'est sur elle qu'une sociologie de l'utopie doit projeter un large faisceau lumineux. Définir l'utopie d'une façon à la fois étroite et systématique serait faire œuvre vaine. Nous entreprendrons plutôt un travail d'ordre *génétique.* 1° Le terme d'utopie a été forgé par Thomas More au début du XVIe siècle. Que représentait-il, en gros, aux yeux de son auteur ? 2° Au milieu du XIXe siècle la critique de Marx et d'Engels a opposé le socialisme dit scientifique au socialisme dit utopique : comment se présente cette opposition ? 3° Dans les premières années du XXe siècle, Sorel qui se considère à la fois comme un disciple de Marx et de Bergson, fait l'apologie du mythe qu'il dresse contre l'utopie. Que vaut cette distinction sorélienne ? 4° Enfin, tout récemment, Karl Mannheim propose à son tour une autre distinction entre l'idéologie et l'utopie. Comment doit-on entendre et utiliser la classification proposée par Mannheim ?

1. Dans le périple que nous accomplirons à travers les pays qui sont nés de l'imagination des utopistes, de nombreuses îles s'offriront à notre vue. Ce n'est pas là un effet du hasard. Thomas More rappelle qu'autrefois la terre qui devait devenir l'Utopie s'appelait Abraxa et constituait une presqu'île. Utopus, le bon tyran, après s'en être emparé, donna l'ordre d'entreprendre les grands travaux qui devaient la détacher complètement du continent. L'île donne à l'imagination en quête de la cité parfaite que ne doit atteindre nulle souillure une totale sécurité. Elle trahit aussi le caractère chimérique, nostalgique de l'utopiste. Nous ne voudrions pas, cependant, fixer dans des traits sans nuances le type de l'utopiste. Thomos More est un personnage à la fois discret et ardent, un peu souffreteux ; il n'a pas bon estomac et il est naturellement porté à une vie plutôt ascétique. En même temps, plein d'arrière-pensées et de rêveries. On remarquera — et le fait apparaît capital — que l'*Utopie* est remplie d'observations

extrêmement ironiques, extrêmement mordantes à l'égard des chrétiens. Position nette est prise contre le célibat des prêtres, attitude d'autant plus grave que nous sommes à l'aurore de la Réforme protestante. Or, on sait que Thomas More a subi courageusement le martyre pour attester sa fidélité à la foi catholique. Ainsi l'utopie peut être considérée comme une sorte de soupape pour des hommes dont la pensée est remplie de contradictions. Ce qui, au demeurant, n'est pas fait pour simplifier la tâche du sociologue. Mais, si nous avons affaire souvent à des doux, à des délicats, à des personnages en demi-teinte comme Thomas More, nous rencontrons d'un autre côté des hommes plus rogues, plus affirmatifs, plus durs, des aventuriers comme Campanella, des pédagogues autoritaires comme Cabet. On peut cependant déceler par delà les tempéraments divers les traits propres à l'utopiste. La grande famille des utopistes se présente au milieu de la fourmilière humaine avec des caractères qui la font vite reconnaître. Et néanmoins, au moment où l'utopiste, dans une sorte de détente nostalgique, dessine l'île des ses rêves, la société ou plutôt divers groupes sociaux, car souvent l'utopiste est un écartelé social, dirigent sa plume. Nous sommes ici à la lisière de la sociologie et de la psychanalyse. L'homme qui rêve aux îles est un féminin, un inadapté, et de ce fait relève de la psychanalyse. Mais, pour *compenser*, pour s'affirmer en face d'une société qui le meurtrit, il emprunte à cette société même les matériaux qu'il utilise. Emprunt d'autant plus intéressant qu'il est moins conscient. De prime abord le sociologue a moins de prise sur l'utopiste que sur d'autres hommes qui s'affirment réalistes et se mêlent plus consciemment aux débats de la cité : en fait, sur ces créateurs d'îles, sur ces rêveurs qui jouent plus ou moins avec leurs rêves, on suit le cheminement, l'envahissement du social avec plus de netteté que chez le conquérant qui s'affirme crûment le mandataire de l'histoire.

Utopie, la terre de nulle part. Le mot commence par une voyelle provocante, insolite, négative qui marque le caractère imaginaire de l'île dont Raphaël Hithloday conte les merveilles. D'aucuns ont soutenu, à tort semble-t-il, qu'il ne s'agissait pas d'un *u* privatif, mais d'une contraction de la diphtongue grecque *eu* qui signifie *bien.* L'Utopie serait le pays où tout est bien, l'État parfait. Au vrai, More, savant helléniste, n'a pas dû être fâché de créer d'une manière ambiguë le mot qui allait connaître une si grande fortune : dans sa pensée étaient soudées les deux notions de perfection et d'irréalité. Mais d'autres utopistes, Mably, Fourier ou Cabet ont témoigné plus de confiance. Fourier

considérait comme aisément réalisable son *Phalanstère* ; Cabet, en Amérique, était convaincu qu'il édifierait sur les terres vierges de l'Illinois un État d'une incomparable vigueur. Peut-être cet optimisme s'explique-t-il parce que Fourier ou Cabet ne furent pas mêlés comme More à la direction des affaires publiques. Si l'*Utopie* a obtenu un tel succès, c'est en partie parce qu'elle a pour auteur un homme politique considérable et un homme conscient de l'inutilité de son action. More, qui a franchi la rampe de l'histoire à cause de son livre et de son supplice, n'a pas été illustre comme grand chancelier d'Angleterre ; à ce titre, Morton ou Wolsey, ses prédécesseurs à la chancellerie, ont eu un poids beaucoup plus considérable. Mais, dans la trame même de l'*Utopie*, on devine l'expérience d'un homme initié aux grands secrets de l'État. Platon est un déçu comme More, mais il est déçu parce qu'il n'a pas pu agir, alors que More est déçu par l'action. Nous signalions tout à l'heure dans le titre de l'*Utopie* une certaine ambiguïté : celle-ci reflète une ambiguïté plus large qui rend compte de l'audience exceptionnelle dont a bénéficié le livre de More : les espérances, les regrets, la flamme idéologique, la lassitude humaine, l'ivresse mystique, le rationalisme hautain, l'humilité cléricale, la forfanterie nationaliste, la roublardise, le cynisme apparaissent dans l'*Utopie*, et les œuvres qui franchissent avec aisance les siècles sont celles qui comportent de nombreuses contradictions, celles qui autorisent les interprétations, les éclairages les plus divers.

Le sociologue de l'utopie a naturellement deux ordres de préoccupations très différents : il se demande d'abord dans quelle mesure une utopie représente tel ou tel groupe social plus ou moins délimité dans le temps et dans l'espace, dans quelle mesure l'utopie est socialement significative. Au début du XVIe siècle, dans le grand courant de la Renaissance et de la Réforme, elle est une réaction plus ou moins forte, sinon contre le catholicisme, du moins contre de nombreux usages dont s'encombre la catholicité. Mais elle est aussi, et beaucoup plus gravement, une réaction contre les particularismes, contre l'esprit de chapelle ou de caste dont font preuve les nouveaux réformateurs. Elle est œcuménique et anti-nationalitaire. A ce titre, elle joue un rôle considérable dans une des plus importantes étapes de l'histoire humaine. Elle a d'ailleurs, au XVIe siècle, été vaincue. Luther l'a emporté sur Thomas More. Mais justement le sociologue, considérant l'utopie comme l'arme ou l'outil d'un groupe ou de plusieurs groupes sociaux, doit examiner comment l'arme a fonctionné. A-t-elle été ou non sérieusement utilisée ? A-t-elle ou non

fait mouche ? Après avoir analysé la *genèse* de l'utopie, on étudiera l'accueil qui lui est fait. Et cet accueil amical peut résulter bien plus du prestige dont jouit l'utopie que des besoins de la société qui l'accueille. Thomas More, qui a lui-même intégré en partie à son œuvre l'utopie platonicienne, a pesé de tout son poids sur une lignée séculaire d'utopistes. Lorsque Cabet, exilé à Londres pendant la Monarchie de Juillet, médite son *Icarie*, il se nourrit du livre de More... Est-ce dire que le problème prolétarien des années 1830 pouvait se résoudre avec des considérations empruntées aux rêveries du chancelier anglais ? Nous sommes ainsi amenés à poser la question des *survivances* qui a préoccupé Marx. Les thèmes idéologiques dont vit une société ne sont pas uniquement les thèmes de sa propre expérience économique et sociale. L'enthousiasme avec lequel un groupe social s'imprègne d'une vieille utopie devient facilement un facteur assez puissant pour modifier le cours de la péripétie économique et sociale. Soit négativement, soit positivement, l'utopie exerce son action pour résoudre les problèmes effectifs que la société se pose consciemment ou inconsciemment.

2. L'homme d'aujourd'hui, même lorsqu'il n'épouse pas la pensée marxiste, s'inspire presque toujours, pour juger les utopies, de la distinction qu'établirent Marx et Engels entre le socialisme utopique et le socialisme scientifique. L'utopiste, aux yeux de Marx, c'est le bourgeois qui dans le silence du cabinet fait jouer à la fois sa raison — une raison plus ratiocinante qu'observatrice — et son imagination : loin des faits et comme avec une épure il construit la cité idéale. Et l'effort socialiste sera d'apprendre aux hommes à réaliser cette cité. Au contraire, le *scientifique* s'efforce de discerner, dans la société qui l'entoure, les éléments de déclin, les miasmes mortels, et d'un autre côté les éléments vivants, les germes qui permettent de prévoir l'évolution sociale. Il ne détermine pas un courant, il pousse plutôt à la roue. Sans doute il pressent plus ou moins le caractère de la cité pour laquelle il travaille, mais il n'a pas devant les yeux la maquette de la cité idéale. Marx s'est ingénié à faire l'analyse du devenir capitaliste, mais il n'a jamais voulu dessiner les linéaments de la cité socialiste. Au total, pour l'utopiste, l'histoire doit obéir à la raison alors que pour le scientifique la raison jaillit des étincelles de l'histoire.

En fait, dans la pensée d'Engels, le travail utopique se présente sous deux formes assez différentes.

Il y a, d'une part, un rationalisme utopique qui est comme

l'épiphénomène d'une bourgeoisie triomphante et heureuse. Le bourgeois a réussi à s'émanciper du féodal, du hobereau. Dans une perspective marxiste de l'histoire, ce triomphe n'a pas été obtenu sans des combats où de part et d'autre les armes employées n'étaient pas très loyales. Mais, une fois victorieux, le bourgeois se sent ou se veut bonne conscience. Et de peindre un univers dans lequel l'homme instruit et vertueux (d'autant plus vertueux qu'il est plus instruit), se taillera la place à laquelle il a droit. Le bourgeois se dit vainqueur non parce qu'il a été puissant, opiniâtre, jaloux, envieux, passionné, mais parce qu'il a été instruit et juste face au hobereau cruel et ignare. Il importe de souligner ici que pour Marx et Engels la classe sociale ascendante ne fournit pas seulement des armes matérielles, mais encore des armes idéologiques et qu'elle demande aux unes et aux autres une efficacité maxima. Aussi ne manque-t-elle pas de se présenter comme mandataire de l'homme en général, de l'homme abstrait. Elle passe par contre discrètement sur ses intérêts de classe, sur l'envers du décor. Ainsi fait la bourgeoisie et ainsi fera la classe ouvrière qui n'exercera pas sa dictature au nom et au profit du prolétariat seul, mais au nom même de l'humanité. Théorie intéressante, mais qui, approfondie, fait à l'utopie une part beaucoup plus belle que Marx ou Engels ne l'avaient sans doute imaginé. En effet, cette classe sociale ascendante, qui porte les thèmes de l'utopie et une image générale de l'homme, n'est plus, finalement, la classe rivée à un ensemble d'intérêts économiques et sociaux plus ou moins nettement délimités ; elle peut subir le choc en retour de l'idéologie humanitaire dont elle s'est fait un drapeau ; en s'engageant dans les voies de l'idéalisme, elle peut faire pâtir ses intérêts. Tel patron qui d'abord fréquentera l'église pour assurer dans son usine une discipline productive finira en dévot, voire en ascète qui ne se préoccupe plus de ses biens temporels.

Au surplus, Marx et Engels semblent nourrir beaucoup d'illusions sur la puissance et sur la constance de ce mandat d'humanité que détiennent ou qu'affirment détenir les groupes sociaux historiques vainqueurs. Ils obéissent ainsi à un courant de pensée progressiste optimiste qu'on trouve chez Hegel et chez Michelet. Le vainqueur dilate toujours, et dans un sens heureux, la conscience de l'homme. César, dit Michelet, a raison contre Caton, car il est *l'homme de l'homme*, alors que Caton n'est que l'homme de la vieille Rome. Et Hegel raisonnera de même sur Napoléon. Nous voyons cependant des groupes sociaux en marche vers la victoire se présenter avec une plate-forme raciale ou partisane

très étroite, plus étroite que cclle de leurs adversaires. Marx et Engels diront peut-être qu'ainsi ils préparent leurs défaites futures. De fait, si les hitlériens n'avaient pas brandi le slogan de la race des seigneurs, ils auraient peut-être pu favoriser en Russie une dissociation sociale dangereuse pour le système soviétique. Quoi qu'il en soit, tout en ironisant sur la raison ou la justice éternelles, Marx et Engels donnent à ces concepts une valeur sociale historique considérable puisqu'ils sont sans cesse utilisés par les forces qui se heurtent. Il ne s'agit pas de vieilles armes considérées comme des pièces de musée, mais d'armes qui sont perpétuellement maniées au cours de la lutte que se font les classes. L'utopie ressortirait même de la doctrine de Marx et d'Engels avec un caractère de constance gênant pour ceux qui professent un relativisme foncier. On se demandera si ne s'est pas plus ou moins inconsciemment forgé dans l'esprit de Marx et d'Engels le mythe de l'éternelle utopie.

Mais Marx et Engels n'ont pas vu seulement l'utopie comme le couronnement à la fois artificiel et nécessaire de l'édifice construit par le bourgeois. A l'élément proprement rationaliste de l'utopie ils ajoutent un élément de génie, d'illumination. Ils mettent très judicieusement l'accent sur une des contradictions de l'utopiste. Le socialiste utopiste se dit guidé par les lumières de la raison, mais il pense aussi, cela plus ou moins consciemment, qu'il a reçu une faveur spéciale du grand architecte de l'univers, l'architecte lui révélant en somme les plans de l'univers. Pour que règne enfin dans le monde la véritable raison, la véritable justice, il fallait « l'individu génial, qui maintenant faisait son apparition et reconnaissait la vérité ; mais cette apparition, cette découverte de la vérité précisément à ce moment et non à un autre, ce n'était pas un événement inévitable, résultant d'une manière nécessaire de la suite de l'évolution historique, mais un simple hasard heureux, une pure chance. Il cût pu tout aussi bien naître cinq cents ans plus tôt, et il eût ainsi épargné à l'humanité cinq siècles d'erreurs, de luttes et de souffrances » (Engels, *Antidühring*).

De fait, Saint-Simon, Fourier, Enfantin, Robert Owen ont été à la fois des autoritaires et des inspirés. Mais ont-ils fait fi, avec autant de désinvolture que le dit Engels, de la notion de temps ? Assurément, dans l'*Utopie* de More, dans le *Phalanstère* de Fourier, dans l'*Icarie* de Cabet, le temps disparaît. Dans les merveilleuses îles que l'utopiste a rêvées, les heures ont comme un caractère vide. Les aiguilles de l'horloge ne tournent plus au même rythme que dans les sociétés où nous nous mouvons. La

suspension du temps, dans la cité d'utopie, est un des points qui doivent tout particulièrement retenir le sociologue. Cependant, si la critique d'Engels reste valable à l'égard de Fourier, elle ne semble guère porter contre Saint-Simon. Les premières réflexions systématiques de Saint-Simon ont eu pour point de départ l'échec de l'utopisme révolutionnaire. Saint-Simon avait constaté que les hommes qui voulaient bâtir la société selon les recettes de Rousseau ou de Morelli (Morelli appartient à la famille de Jean-Jacques, il est un Rousseau plus rêche, plus monocorde, mais ses conceptions de la nature et de la raison sont celles de Rousseau), avaient été acculés au désastre. Tandis que les révolutionnaires de 1792 sont assurés de pouvoir, le compas de la raison bien en mains, façonner pour les siècles la cité harmonieuse, Saint-Simon croit à l'histoire, aux traditions, aux durées : les premiers saints-simoniens ont été des lecteurs attentifs de Joseph de Maistre. (L'influence qu'a exercée sur eux Bonald est moins forte que celle de Maistre.) La vision que Saint-Simon a du monde est très *historisée* : une phase théocratique, une phase militaire, une phase industrielle. Gurvitch, dans l'étude qu'il a consacrée à la sociologie du jeune Marx (1), a indiqué de façon à la fois originale et précise comment Marx a été initié au saint-simonisme. Le scénario historique de Marx s'inspire du scénario construit par Saint-Simon. Celui-ci donne à l'état industriel un caractère *définitif*, alors que l'état théocratique et militaire étaient transitoires. Il laisse percer là le bout de l'oreille utopiste. Et de fait, ce coefficient de stabilité définitive assuré à l'état industriel ne relève pas de la froide analyse, mais de la mystique. Cependant Marx a succombé à la même tentation que Saint-Simon. La victoire prolétarienne doit faire disparaître la lutte des classes qui, pendant des millénaires, a été le moteur de l'histoire humaine. Alors que le prêtre, le guerrier, le féodal, le capitaliste n'occupent qu'un temps la scène de l'histoire, le prolétaire a dans l'ordre de la durée une place privilégiée : pourquoi ? Mais cette suspension du temps qu'on retrouve chez Saint-Simon, chez Hegel, ou chez Marx n'est-elle pas comme la prolongation, la reviviscence de vieux mythes ? Étudier l'utopie, c'est étudier la permanence des anciens mythes.

Le socialisme dit *scientifique* oppose à la raison, telle que

(1) Cf. Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950, chap. X, pp. 568 et suiv. (« Bibliothèque de Sociologie contemporaine », Presses Universitaires de France.)

Note de la Direction : cf. pour plus de détails, le même auteur, *La sociologie de K. Marx* (cours ronéotypé, C.D.U., 1959).

la concevait au XVIIIe siècle la philosophie des lumières, la dialectique de Hegel. Pour le bourgeois du XVIIIe siècle qui veut en finir avec la domination du catholicisme, il s'agit d'arracher à l'homme le bandeau de préjugés qui voile son regard. La vie prendra aussitôt un tour harmonieux dès que l'homme suivra le chemin de la raison qui n'est autre que le chemin de la nature. Déchiffrons sérieusement l'alphabet de la nature, et tous les princes, tous les brigands qui ensanglantent la scène de l'histoire disparaîtront à jamais. Il y a là pour Marx et pour Engels une image passive et sommaire d'une raison qui inventorie, qui classe les notions sans tenir compte de certaines liaisons, de certaines connexions et qui coiffe ses découvertes d'un honnête et hypocrite bonnet de coton métaphysique. La critique de Engels réédite, sans vraisemblablement s'en rendre compte, l'accusation de *méthaphysiciens* que Saint-Simon et plus tard Comte portèrent contre les idéologues utopistes qui préparèrent Quatre-vingt-neuf. Il conviendra sans doute de beaucoup nuancer cette critique, le XVIIIe siècle ayant eu un grand souci de l'expérience sans idées préconçues et s'étant aussi rendu compte qu'il fallait repenser la distinction trop vite établie entre la nature et l'art. Néanmoins Engels était fondé à montrer l'essoufflement de la raison accolée à l'expérience heureuse d'une classe sociale. Marx, armé par la dialectique, s'insurge contre cette raison ; il écoute le rythme ternaire de l'histoire. L'écoute-t-il ou l'invente-t-il ? Et dans quelles conditions sociologiques l'invente-t-il ? C'est là sans doute une question capitale et difficile à élucider. Marx pense que le progrès ne vient pas seulement de l'homme qui accumule des connaissances, mais de l'homme qui se bat contre ses exploiteurs. Mais n'oublions pas que le mot même d'exploiteur a été forgé par les saint-simoniens. Marx oppose une vision épique à une vision pédagogique de l'histoire. Ces démarches qui nous font passer de la raison à la dialectique ont été à la fois liées à l'évolution sociale et à l'évolution interne de la connaissance scientifique. Nous nous trouvons au cœur des problèmes qui se posent au sociologue de la connaissance. Gaston Bachelard a été frappé par la synchronisation du mouvement proprement métaphysique qui substitue à la philosophie des lumières la dialectique hégélienne, puis la dialectique marxiste et du mouvement proprement épistémologique qui va lui aussi dans le sens de la dialectique. Il parle même, utilisant comme malgré lui un mot de sonorité romantique, d'un *destin de la raison.* Mais il semble bien que Engels, lorqu'il prône les mérites de la dialectique, joue sur des notions ambiguës. Il pense à la dialectique

antique, et nous constaterons que dans l'utopie platonicienne l'évolution sociale suit les étapes mêmes qu'indiquera la dialectique marxiste : une fois de plus nous sommes sur une ligne de *constantes* que nous nous efforcerons de jalonner aussi minutieusement que possible. D'autre part, Engels imagine un outil beaucoup plus moderne, mais qui semble cependant encore forgé dans l'atelier métaphysique. Expérimentalement pouvons-nous parler d'un rythme ternaire de l'histoire ? Ce rythme qui devait faire la fortune de Hegel ne nous est-il pas légué par ces mythes millénaires qui donnent au nombre trois un caractère sacré ? Reste à savoir si la vision dialectique de l'histoire opposée à la vision utopique n'a pas entraîné les hommes à accepter gaillardement les grands traumatismes nationaux et sociaux. La négativité devenant un des facteurs les plus féconds de l'histoire, les chefs, qui ont la grande responsabilité des États, ne seront plus gênés, comme l'utopiste, à l'idée de faire du négatif. Il ne s'agit plus de deviner les plans du grand architecte de l'univers, de les communiquer à des hommes assagis et attentifs : on donnera, comme Héraclite, la paternité du monde à la guerre.

Nous ne saurions préjuger des conclusions de notre travail. Mais l'étude du heurt entre le socialisme dit utopique et le socialisme scientifique est aujourd'hui d'autant plus intéressant et utile que les deux adversaires se transforment. D'une part, et nous ne cherchons naturellement pas à prendre parti ici dans aucune polémique, on se demandera si certains qui se veulent marxistes de bonne obédience ne modifient pas leur façon de voir selon qu'ils interprètent le passé ou l'avenir. Ils voient en effet le passé à travers la grille marxiste de la lutte des classes. Mais ils voient avec des yeux d'idéaliste une évolution naturelle vers une société sans classes. Ils oublient de se poser une question concrète : à travers les expériences sociales contemporaines, et dans les sociétés mêmes où les chefs se flattent d'abolir la lutte des classes, celle-ci ne se poursuit-elle pas sous des formes nouvelles, encore que mal définies et peu conscientes ? En second lieu, nous arrivons, semble-t-il, à ce moment historique où se rapprochent, et comme malgré eux, les tenants du socialisme utopique et ceux du socialisme scientifique. L'utopiste, que ce soit Robert Owen ou Saint-Simon, envisageait un gouvernement des grands techniciens qui eussent été aussi les grands sages, ces techniciens disposant à la fois de l'information et de la puissance pour orienter, organiser, discipliner la production et l'économie. Mais la discipline de la manufacture s'alliant avec la complexité du monde contemporain amène de plus en plus le

prolétaire à aecepter aujourd'hui cette planifieation que lui proposent des hommes dans lcsquels il a confianee et dont il accepte la toute-puissante autorité. *Les rêveries de l'utopiste et la dialectique même de la production contemporaine tendent à se rencontrer à un même carrefour.* Comment s'opérera cette rencontre ? Comment se transformeront, à la suite de eette rencontre, les éthiques qui eommandent le eomportement des hommes ? Le soeiologue de l'utopie doit pouvoir répondre à ces questions d'une façon relativement précisc.

3. Nous avons, dans les pages préeédentes, évoqué des mythes. Ce mot de mythe est d'une résonanee assez eonfuse : que de théories ont été formulées sur la nature et la fonction du mythe ! Au premier abord le mythe est une fable plus ou moins allégorique, plus ou moins symbolique, qu'on retrouve dans telle ou telle eontrée, ehez tel ou tel peuple, à telle ou telle époque. Mais l'utopie est aussi une fable. Moins naïve (eneore pourra-t-on discuter de sa naïveté), peut-être plus individualisée et sans doute liée à un stade plus *adulte* de la vie sociale. Mais nous aurons là-dessus beaucoup à dire, ear l'utopie a surtout fleuri en Angleterre, dans un pays qui garde une saveur d'enfance et qui se défie du ton adulte. Remarquons au surplus que le même homme a souvent eréé à la fois des mythes et des utopies : l'exemple de Platon est à cet égard très instruetif. On a néanmoins opposé le mythe à l'utopie : en la matière Georges Sorel s'est aequis une éclatante célébrité. L'utopiste était, pour Georges Sorel, comme l'expression paraehevée, voire earicaturale, de l'intelleetuel. Sorel éprouvait une vive répulsion pour toutes les coneeptions intellectualistes de l'histoire, ce qui ne l'empêehait pas de goûter les propos désenchantés d'un intellectuel type comme Renan. Ce dernier pensait que l'espèce humaine n'admet jamais la vérité pour les bonnes raisons et qu'il faut done lui en donner de mauvaises. « On meurt, écrit Renan, pour des *opinions* et non pour des *certitudes*, pour ee qu'on croit et non pour ee qu'on sait... Dès qu'il s'agit de eroyances, le grand signe et la plus effieaee démonstration sont de mourir pour elles. » Sorel aimait cette amertume ; d'autre part, redoutant par-dessus tout que l'homme ne s'amollisse, ne s'affadisse, il souhaitait qu'on pût trouver encore sur la planète beaucoup de gens eapables de mourir pour leurs idées. Mais il ne s'agissait pas d'idées élaborées par le philosophe des lumièrcs, d'idées assimilables logiquement, diseutables, rationnelles, il s'agissait de magmas idéologiques complexes, tout

pétris d'éléments propres à exciter les passions des hommes. Et Sorel de nommer ces magmas des *mythes*. La pensée mythique se meut, déclare Sorel, sur un plan où elle ne rencontre pas la pensée discursive. Elle a un caractère *supra-intellectuel*, elle n'est pas contemplative, elle n'est pas représentative, elle n'est pas une « peinture muette sur un tableau » ; elle tend à souder vigoureusement des images qui seront essentiellement motrices. N'analysons pas, dit Sorel, « de tels systèmes d'images comme on décompose une chose en ses éléments... Il faut les prendre en bloc comme des forces historiques, et... il faut se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action ». Et Sorel de donner comme exemple de ces mythes ceux que construisirent le christianisme primitif, la Réforme, la Révolution, le mythe fameux des soldats de l'an II, les mazziniens. On sait que le mythe prolétarien dont Sorel attendait merveille était celui de la *Grève générale*. « L'utopie est au contraire le produit d'un travail intellectuel ; elle est l'œuvre des théoriciens qui, après avoir observé et discuté les faits, cherchent à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment ; c'est une composition d'institutions imaginaires, mais offrant avec des institutions réelles des analogies assez grandes pour que le juriste en puisse raisonner ; c'est une construction démontable dont certains morceaux ont été taillés de manière à pouvoir passer (moyennant quelques corrections d'ajustage) dans une législation prochaine. »

Comme Marx avait refusé de dessiner le linéament de la cité future, Georges Sorel le rangeait dans la galerie des rares penseurs que n'avait pas atteint le virus de l'intellectualisme. Les schèmes de la pensée marxiste étaient propres à façonner les mythes moteurs dont avait besoin la révolution alors que l'utopie s'enfonçait dans le marais de la démocratie et du réformisme. Rappelons à ce propos que Sorel était un moraliste rigoureux qui considérait que le laisser-aller, le débraillé, l'affairisme de la démocratie détruisaient la moralité. Le mythe était un élément régénérateur alors que l'utopie favorisait l'immoralisme. L'utopie, c'est l'abbaye de Thélème, c'est la gaudriole reine, c'est l'assouvissement des passions, c'est la *détente* de l'homme alors que le mythe, c'est la *tension*. On croit entendre les voix grondeuses, les voix austères, de Proudhon, de Louis Veuillot. Pour Proudhon, la cité d'harmonie décrite par Fourier comme devant remplacer l'état de civilisation est « le rêve de la crapule en délire ». Et Veuillot : « Le bon Cabet, s'aidant de Rétif, a peint de son mieux

l'Icarie à laquelle il a su donner l'aspect pur et galant d'un phalanstère de petits rentiers esprits forts. » En fait, le climat moral de l'Icarie fut, sous la férule de Cabet, plutôt puritain. Et la cité dont Saint-Just trace l'épure dans ses *Institutions républicaines*, cité qui fait écho au *Code de la nature* de Morelli — ce dernier fut, à la manière de Thomas More, un inventeur d'îles — était de ton spartiate : un collège de vieillards surveillait sans cesse les ébats des jeunes gens. Il n'en reste pas moins vrai que l'opposition de Marx comme l'opposition de Sorel à l'utopie est associée à un raidissement moral qui mérite attention. L'utopie démocratique et pacifiste a été contrée par un courant de pensée qui acceptait volontiers la guerre comme une valeur créatrice. Le sociologue devra étudier comment, à la veille du grand conflit de 1914, ce courant a pu prendre dans tel ou tel groupe social, dans telle ou telle nation, un caractère torrentueux. L'idée que la morale, en se coupant de la philosophie des lumières, en se coupant de la raison, en se greffant sur des mythes qui n'offrent pas prise à la raison, revirilise les hommes, redonne à l'histoire un tour de grandeur perdu, a fait depuis cinquante ans son chemin dans le monde. Comment s'est produite cette rupture ou cette volonté de rupture avec l'utopie ? Sous quelle pression sociale ? Questions plus faciles à poser qu'à résoudre, mais sur laquelle le sociologue doit se prononcer.

Cela dit, la conception que Sorel se fait de l'utopie apparaît très discutable. La création de l'utopie est, aux yeux de Sorel, un exercice utile à l'homme qu'attire la gestion des affaires publiques. Les utopistes peuvent se transformer en hommes d'État habiles et faire preuve d'une grande expérience politique. Sorel condamne l'utopiste parce qu'il flaire en lui un opportuniste, un machiavélien. La condamnation est-elle justifiée ? L'utopiste se présente plutôt comme un assoiffé d'absolu, un maladroit dans l'action, un autoritaire d'autant plus affirmatif que les hommes et les choses se refusent davantage à plier devant son autorité, un ennemi instinctif de la transaction, un homme qui préfère sa défaite personnelle à la défaite de ses principes. Mais justement Sorel, en peignant l'utopiste comme quelqu'un déjà disposé à suivre les plats sentiers de l'opportunisme, témoigne des défauts mêmes qu'on reproche communément à ceux qui se repaissent des descriptions des îles imaginaires : il est un doctrinaire du tout ou rien. Et au total n'est-ce pas faire preuve du même esprit chimérique que de confier le destin de l'homme au merveilleux de l'utopie ou au merveilleux du mythe ?

Sorel a lui-même pensé que mythe et utopie s'entrecroisaient

quelquefois. La Révolution française a été une explosion d'enthousiasme en face de la raison. L'enthousiasme ayant atteint un peuple d'hommes braves qui ne redoutaient pas la guerre, l'histoire révolutionnaire devait prendre un tour épique qui allait donner naissance à des mythes puissants. On n'a pas encore suffisamment étudié le poids de ce mythe militaire dans le développement du socialisme français au XIXe siècle. Mythe peut-être encombrant, mythe qui a peut-être gêné les analyses que firent les socialistes français : il s'agissait en effet d'intégrer à la révolution sociale qui allait se développer sous le signe de la manufacture envahissante une révolution politique qui avait libéré des paysans et qui renforçait la mystique de la vie rurale, de l'agriculteur heureux, à la fois fier et débonnaire. L'union de la Marianne et de la Sociale s'est tout naturellement faite à la faveur de ce mythe dans l'esprit des ouvriers français qui furent les pionniers de la Ire Internationale. Une telle union si vivante dans les cœurs n'est-elle pas un contre-sens historique ? Sorel reproche à l'utopie de remonter artificiellement le cours de l'histoire : mais le mythe ne paralyse-t-il pas souvent l'évolution normale d'une société ? Ne pourrait-on pas soutenir que la fougue politique dont a fait preuve le peuple français après la crise de Quatre-vingt-neuf a ralenti le rythme de son évolution économique ? Autre mythe rationaliste et utopique, la conception mystique, maçonnique, religieuse, théâtrale et en même temps féconde avec laquelle Mazzini, il y a cent ans, envisageait l'unification de l'Italie. Et Sorel eût pu se dire que son propre mythe, son mythe favori de la grève générale, était également tout mâtiné d'utopie. Ce mythe est même à l'origine d'une des très rares utopies ouvrières que nous possédons, celle qu'écrivirent deux leaders de la C.G.T., Pataud et Pouget, qui comptèrent parmi les représentants les plus typiques de l'anarcho-syndicalisme. Sorel imaginait qu'à la faveur de la grève générale, et sans préjuger du caractère que devait prendre la cité après la révolution, l'ouvrier dans la bataille se fortifierait, ferait son apprentissage non seulement de combattant, mais aussi de producteur, d'organisateur de l'économie nouvelle. En fait, la grève générale n'a jamais fonctionné de façon à promouvoir dans la vie ouvrière un nouveau type d'esprit qui pourrait bousculer sérieusement l'économie capitaliste ; elle a été surtout utilisée à des fins politiques, elle a brisé certaines restaurations militaires, certaines forces de régression sociale. Elle s'est présentée à la conscience bourgeoise ou ouvrière des révolutionnaires qui l'ont prônée comme un outil qu'on pouvait manier rationnellement et comme le premier chapitre d'une utopie. Si

elle a été au total peu efficace c'est parce qu'elle a été plutôt conçue comme une utopie que vécue comme un mythe. Sorel a été gêné par cet entrecroisement continu du mythe et de l'utopie ; et quand on examine la façon dont il a cherché dans quelle mesure Marx pouvait être un utopique, cette gêne apparaît tout particulièrement frappante. Marx, si grand pour avoir offert des mythes efficaces aux prolétaires, tombait néanmoins aux yeux de Sorel dans le péché d'utopie. Mais, chose curieuse, les utopies que reproche Sorel à Marx sont des thèmes idéologiques dont l'histoire contemporaine confirme le caractère de pressentiment génial, à savoir la *dichotomie* des classes sociales et le thème de la catastrophe sociale. Or justement la vigueur du marxisme en face du socialisme utopique est d'avoir donné à la guerre, aux grands conflits nationaux et sociaux un aspect de plus en plus grandiose. Nous savons par expérience que l'évolution du monde n'a pas été dans le sens de la paix, dans le sens des bergeries peintes par tant d'utopistes.

L'opposition entre la pensée mythique et l'utopie se recoupe avec l'opposition entre optimiste et pessimiste. L'utopie révolutionnaire a été dans le passé franchement optimiste. Mais la révolution socialiste, en s'incarnant, tend à multiplier le type du révolutionnaire pessimiste, de l'homme sombre qui se rend compte combien il est difficile de plier l'homme aux exigences de la révolution. Et c'est ainsi que peu à peu, dans le climat des révolutions contemporaines, se rejoignent, à certains moments sous une même bannière politique, des révolutionnaires de tradition optimiste, des héritiers de Jean-Jacques, d'une part, et des pessimistes du type Sorel ou Malraux, d'autre part. (Le pessimisme de ces derniers explique en partie avec quelle aisance tant d'hommes ont évolué du fascisme au communisme et *vice versa*.) Les *mythiques* pessimistes se sont glissés dans les rangs des utopistes optimistes. Mais Sorel, quelle que fût son ardeur comme champion du pessimisme et du mythe, a lui-même insisté sur le caractère pessimiste de l'utopie. Il y a, écrit Sorel, trois traits caractéristiques dans toute utopie : le monde présent peut être considéré avec tristesse. Il est mauvais. Il ne peut être que mauvais. D'où son renouvellement par la catastrophe. (De nouveau utopie et mythe s'interpénètrent.) Ces observations amèneront le sociologue de l'utopie à pousser ses investigations dans les deux directions suivantes : tout d'abord l'étude de l'utopie se relie parallèlement à la psychanalyse sociale et à la psychanalyse individuelle. Chez l'utopiste se reflètent certaines anxiétés, certains enthousiasmes du groupe social, mais son œuvre est

composée de thèmes plus intimes qui traduisent son propre tempérament. Il semble bien que par delà le temps et l'espace on puisse dessiner le tempérament propre de l'utopiste. A ce sujet, une minutieuse étude comparative des utopies nous montrera la persistance d'un type féminin assez particulier chez les héroïnes que nous rencontrons dans les îles imaginaires. En second lieu, mythes et utopies bourgeonnent sur un même rameau, sur le rameau de la pensée religieuse. Nous devrons nous expliquer naturellement sur la façon dont nous concevons cette pensée religieuse. Si nous avons trouvé au cours de nos recherches un type de femme constant, nous trouvons également constants certains thèmes religieux, et le fait mérite d'autant plus d'être étudié que l'utopiste en général veut secouer — More lui-même n'échappe pas à la tradition — avec désinvolture le manteau des religions révélées et compose son œuvre dans un style très ostensiblement laïc.

4. Le sociologue examinera enfin la distinction que Mannheim a établie entre *Idéologie* et *Utopie*. Nos lecteurs sont familiers avec l'œuvre de Mannhein et Paul Kahn a décanté et commenté en termes excellents cette œuvre à la fois très riche et très serrée (1). S'il y a chez Sorel des pirouettes, des coquetteries, le désir continuel de surprendre et de contrarier l'interlocuteur, Mannheim, par contre, s'essaie de façon probe et laborieuse à embrasser correctement toute la réalité sociale. Karl Mannheim pense que les contradictions mentales de l'homme se présentent sous deux aspects : les uns tendent à stabiliser la réalité sociale environnante — les idéologies, — les autres s'orientent dans le sens d'une activité qui s'efforce de changer la réalité conformément aux buts poursuivis — les *utopies*.

Pour appréhender la notion d'idéologie, Mannheim en a fait une analyse historique analogue à celle à laquelle nous procédons pour l'utopie. Il a distingué, sans qu'on se rende bien compte de l'intérêt d'une telle distinction, *idéologie particulière* et *idéologie totale*. Dans le premier cas, il s'agit des idées et des représentations qui animent notre adversaire et que nous considérons comme des déguisements plus ou moins conscients de la situation véritable dans laquelle se trouve cet adversaire, ces déguisements s'expliquant par le fait que la situation véritable bouscule les intérêts de l'adversaire... Dans le second cas,

(1) Cf. Paul Kahn, Idéologie et sociologie de la connaissance dans l'œuvre de Karl Mannhein, *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 8, 1950, pp. 147-168.

celui de l'idéologie totale, on envisage les idées et les représentations qui traduisent une époque d'une certaine durée et un groupe d'une certaine importance. Dans le premier cas, il s'agit de mettre en question les assertions d'un adversaire : mais les individus qui se heurtent peuvent parfaitement se référer à la même *Weltanschauung*. Dans le second, il s'agit de l'ensemble de l'appareil conceptuel utilisé par un groupe historico-social, appareil qui s'oppose à celui d'un autre groupe : pas ou peu de dénominateur commun dans la discussion. Quoi qu'il en soit de l'utilité que peut revêtir cette distinction entre idéologie particulière et idéologie totale, une chose frappe : l'idéologie naît et se développe dans une atmosphère d'hostilités, elle a la discorde pour marraine. Mannheim est d'une lignée qui a Napoléon Ier et Marx pour aïeux. Napoléon, en raillant les *idéologues*, laissait entendre que dans cette boutique il n'y avait que divagations, que bavardages, qu'un écran de fumée propre à masquer les véritables conflits. Et Marx, renchérissant sur les ironies impériales, se chargeait d'expliquer le sens des véritables conflits : ceux-ci étaient toujours provoqués par l'intérêt. Marx avait en face de lui les *doctrinaires*, héritiers des idéologues, plus papelards et plus verbeux que leurs aînés de l'Empire. Ainsi l'idéologie apparaît comme une illusion, comme un mensonge. Mannhein ajoute avec émotion que ce mensonge peut être démasqué de deux façons, soit que l'homme, par un effort courageux sur lui-même ou par une espèce de traitement psychanalytique, se rende compte qu'il vit dans l'illusion, soit plutôt que, démasqué violemment par son adversaire, il se rende compte qu'il n'a plus d'argument solide à lui opposer. Ces pages de Mannheim mériteront une particulière attention, car, de plus en plus, dans certains régimes politiques et sociaux, l'appareil gouvernemental joue le rôle cruel de celui qui implacablement doit arracher à l'homme le bandeau d'illusion. Un parti ou un groupe social se considère comme devant assumer le rôle de médecin psychanaliste de l'individu : on devine aisément que, sous une telle pression, s'exagère le sentiemnt de culpabilité dont souffre l'homme. De toute façon, l'idéologie, pour Mannheim, apparaît comme une arme qui a été forgée plus ou moins spontanément et plus ou moins heureusement dans la mêlée sociale.

L'utopie a quelque chose de plus détendu que l'idéologie. Mais elle est aussi, dans la pensée de Mannhein, une arme, une arme à plus longue portée et qui n'est pas, pour ainsi dire, quotidiennement utilisée. Des groupes dont l'énergie est sans emploi ou comprimée prennent leur revanche en tissant des

rêves plus ou moins complexes, en imaginant des victoires à échéance plus ou moins lointaine dans ce monde ou dans l'autre. Ainsi fermentent les utopies. Elles peuvent traduire une mauvaise conscience, elles sont surout des remèdes à des blessures, à des déceptions. Mannheim les classe en quatre groupes : le *chiliasme* (Mannheim donne une grande importance au mouvement des anabaptistes) ; *le libéralisme humanitaire ; l'utopie conservatrice*, l'utopie platonicienne pourrait rentrer dans ce groupe ; *l'utopie socialiste et communiste.* Cette classification appelle naturellement beaucoup de réserves.

Mannheim, hanté par le drame de notre temps, n'envisage en somme que des sociétés en voie de désintégration (Gurvitch, dans sa critique de Mannheim, insiste sur ce fait). On n'aperçoit guère dans l'œuvre du sociologue allemand de sociétés épanouies, heureuses, plus ou moins équilibrées. Idéologie, utopie et mythe sont toujours conçus dans un style de lutte, et Paul Kahn a eu raison d'apparenter les conceptions de Mannheim à celles de Sorel. On ne peut sans doute nier que les mythes, comme les utopies prennent, quand ils sont forgés par les groupes opprimés, un caractère subversif. Mais il ressort de notre propre analyse que les mythes. expression des schémas religieux, ne sont pas toujours nécessairement orientés dans le sens d'un combat mené soit pour défendre un bien, soit pour en acquérir. Mannheim est aussi, en héritier de Marx, hanté par le drame de la fausse conscience, le drame de l'aliénation et de la mystification. Tous les produits de notre entendement pour Mannheim, prennent un caractère artificiel, guindé, deviennent une excroissance monstrueuse de la *réalité sociale* qu'il faut à tout moment reconstruire. Mais les hommes chargés de cette reconstruction ne seront-ils pas eux-mêmes dirigés par des forces sociales ? Mannheim s'empêtre dans le concept d'objectivité, ce qu'on ne saurait lui reprocher ce concept constituant la pierre d'achoppement d'une sociologie de la connaissance. Le noyau de réalités auquel Mannheim se réfère sans cesse apparaît finalement mystérieux : tantôt il semble s'identifier avec l'infra-structure marxiste, tantôt il déborde largement cette infra-structure. On ne voit pas très bien, en lisant Mannheim, où les hommes puisent les matériaux qui sont utilisés dans des constructions mentales presque toujours extérieures à l'expérience directe de la réalité sociale.

Notre conclusion, si on pcut cmployer un tel mot dans cette première mise au point, portera sur les deux points suivants :

Nous ne chercherons pas à élargir indéfiniment la notion d'utopie, nous prendrons le mot dans son sens le plus commun et nous nous efforcerons de dresser un bilan de toutes ces rêveries, de tous ces états imaginaires auxquels se sont complu tant et tant d'hommes. Nous pensons que, dans les œuvres mêmes où l'écrivain ne sentait pas directement la pression sociale, mesurer cette pression est particulièrement important. On opère en quelque sorte sur quelqu'un qui ne se défend pas. Et un tel bilan doit permettre de porter quelques affirmations assez précises, que ce soit sur les rapports de l'utopiste avec telle ou telle nation, telle ou telle classe sociale, tel ou tel mécanisme de gouvernement.

En second lieu, la mise au jour des contradictions de l'utopiste doit être féconde. Même dans cette large plaine à laquelle l'imagination a pu ne donner aucune limite, on voit l'homme tourner en rond. Mais justement à côté de cette promenade en rond il y a la péripétie de l'histoire, il y a le nœud-gordien que tranche l'histoire. Nous voudrions ainsi fixer les allées et venues de l'esprit humain, entre ces deux notions jumelées, nature et raison d'une part, histoire et société d'autre part. Nous rencontrons, dans le voyage, des schèmes intellectuels, des espèces d'*archétypes* dotés d'un cœfficient de constance plus ou moins variable selon les facteurs sociaux qui les environnent. Et plaise au Dieu qu'adorait Thomas More que cette raison dont les utopistes furent sans doute un peu vains et qui subit aujourd'hui tant de tristes assauts, sorte, de notre travail, affermie.

II

UTOPIE ET PLANIFICATION[1]

L'évolution des sociétés contraint, semble-t-il, à repenser en termes neufs le vieux débat dont les utopistes et les champions d'un socialisme dit *scientifique* furent les protagonistes. Nous voudrions présenter à ce sujet des observations d'ordre à la fois théorique et historique. Il est bien entendu que notre analyse ne poursuit aucun but éthique ou normatif. Nous ne cherchons pas à renouveler les postulats d'une action qui se voudrait socialiste. Mais la lutte que Marx et Engels livrent contre leurs adversaires qu'ils qualifient d'*utopistes* dépasse et de beaucoup les avatars d'un parti. Même si elle donne l'impression de n'intéresser qu'un groupe social assez restreint, elle retentit si vigoureusement sur la péripétie historique dont nous sommes les témoins qu'elle mérite un examen attentif. Nous pouvons, dans l'interprétation des idées et des faits, nous tromper, mais on ne saurait surestimer l'importance du problème que nous abordons. Dans les années 1870 et 1880, le socialisme scientifique, sur le plan théorique, apparaît victorieux. En France, Jules Guesde vient de se rallier à Marx : il reconstruit le parti dans une atmosphère tendue et messianique : le syndicalisme qui anime l'esprit de Proudhon garde encore des positions très fortes, mais il cède continuellement du terrain. En Allemagne Wilhelm Liebknecht se déclare le disciple de Marx (disciple qui montre parfois plus de bonne volonté que d'adresse), il demande à Marx des consignes pour orienter l'action d'une social-démocratie en plein essor. Un peu plus tard, avec une résolution de théoricien très sûr de lui, Plekhanov attaque de front les populistes et implante en Russie le marxisme.

Comment les scientifiques se représentent-ils l'évolution de la pensée révolutionnaire ? Socialisme, communisme, à leurs

(1) Cet écrit a d'abord été publié dans les *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1954, vol. XVII, pp. 75-92.

commencements, apparaissent les fruits de méditations plus ou moins arbitraires, de rêveries plus ou moins orgueilleuses : exercice de la pensée pure sans grand rapport avec le réel. Tel ou tel, qui pense recevoir du ciel une inspiration ou tout au moins posséder le privilège d'un esprit spécialement vigoureux, dessine la cité idéale : cité juste, cité harmonieuse, cité confortable : l'harmonie et surtout la justice l'emportent le plus souvent sur le confort, mais restent nombreuses les utopies dans lesquelles l'homme dispose de biens très variés et très abondants. Platon dans la *République*, Thomas More dans l'*Utopie*, Campanella dans la *Cité du soleil*, Morelli dans sa *Basiliade*, Sébastien Mercier dans *L'an 2240* — nous abrégeons une liste qui ne serait d'ailleurs jamais close — échauffent l'imagination des hommes, proposent à l'action des buts souvent étrangers. A l'aurore du XIXe siècle, l'industrie qui se développe à une cadence exceptionnellement rapide et qui provoque de grandes souffrances, appelle comme mécaniquement l'utopie. En effet nombre d'esprits s'émeuvent devant le martyrologe du monde ouvrier et souhaitent qu'au plus vite s'édifie une société qui ne soit pas une marâtre pour la plupart de ses enfants. Ces esprits généreux appartiennent à l'aristocratie ou à la bourgeoisie. Le peuple souffre sans guère pouvoir s'élever au-dessus de la résignation ou des gémissements impuissants. *Volens Nolens*, le réformateur, pour penser, pour agir, s'adosse nécessairement à l'utopie : n'est-ce pas la seule arme qu'il a trouvée dans l'arsenal de sa culture ?

Saint-Simon, grand seigneur du XVIIIe siècle, nourri de l'encyclopédisme, colonel du régiment d'Aquitaine pendant la guerre menée pour l'indépendance des États-Unis, envisage une société de type technocratique. Les saint-simoniens sont au surplus des technocrates nuancés : l'importance donnée par l'École aux artistes, aux hommes qui ont le sens des ensembles, le sens de la destinée sociale, l'importance donnée à la femme, à l'effusion religieuse découlent, pensons-nous, d'une analyse très lucide des insuffisances technocratiques : les planifications, les disciplines que l'économie moderne impose ne sont supportables que dans un univers où des valeurs de grâce, de beauté viennent sans cesse réaimanter l'action : dans la religion saint-simonienne et vingt ans plus tard dans la religion positiviste, la promotion sacerdotale de la femme s'explique en partie par l'inquiétude que suscite une caste d'ingénieurs qui régentent un monde de robots. Les premiers technocrates, et c'est ce qui donne à la pensée saint-simonienne un ton si riche, si actuel, sont parallèlement les premiers dénonciateurs de la technocratie. Mais, la société que les saint-

simoniens élaborent est très hiérarchisée : aux ouvriers qu'ils catéchisèrent ils apparurent, suivant l'expression de Vinçard, comme des *classeurs*. Ils veulent faire disparaître l'exploitation de l'homme par l'homme et en ce sens ils envisagent bien une lutte des classes : le travailleur doit éliminer l'oisif, l'abeille chasser le frelon. Mais l'élimination n'est possible que par une grande cohésion au sein de l'entreprise. Le chef d'entreprise, personnage éclairé, uni à l'ouvrier qu'il éclaire, combat les parasites, les non-producteurs : la trinité noire contre laquelle les saint-simoniens rompent des lances est constituée par le propriétaire foncier, le prêtre et le soldat. Le saint-simonisme comporte donc une dialectique, une dynamique sociale : il possède une créance morale sur le marxisme lui-même comme l'a montré vigoureusement Gurvitch. Créance d'autant plus forte que le saint-simonisme fait à la classe laborieuse une confiance plus grande qu'on ne le dit communément. Saint-Simon est frappé par l'intelligence avec laquelle certains éléments populaires gèrent leurs intérêts pendant la crise révolutionnaire : d'humbles ouvriers se révèlent, dans l'achat et l'administration de biens nationaux, aussi avertis, aussi habiles que bien des bourgeois. Chez Owen, chez Fourier, chez Cabet, l'utopisme sévit de façon plus aiguë que dans l'École saint-simonienne. Robert Owen, filateur, non seulement imagine la cellule économique de l'avenir, mais tente de la créer à New Lanark. Fourier, petit commerçant, établit avec minutie le plan de son *Phalanstère* et Cabet, ancien magistrat, ancien parlementaire, après avoir publié en 1840 son *Voyage en Icarie*, gagne dix ans plus tard les États-Unis, édifie une Icarie dans l'Illinois. Proudhon a polémiqué contre les saint-simoniens, contre l'École sociétaire de Fourier, contre Cabet. Il a, d'autre part, considéré que les tensions étaient pour ainsi dire congénitales à toute société : toute halte de l'histoire dans un Eden était chimère : pourquoi, dans ces conditions, serait-il entaché d'utopisme ? Parce que, répondent les marxistes, il part d'un principe abstrait qui transcende l'histoire pour édifier une société fictive de paysans, de petits artisans : Proudhon est à contre-courant de l'histoire. Emphatique et torrentiel comme un prophète biblique, il donne sur les nerfs de Marx. Il se lamente plus qu'il ne s'exalte et qu'il ne se réjouit : Marx a horreur de ce jérémie intarissable de l'artisanat français. Proudhon se présente comme le héraut d'une justice éternelle qui doit tracer les voies de l'histoire : voies difficiles. Pour Marx la justice est l'œuvre de l'histoire, l'œuvre des masses qui sont agents effectifs de l'histoire, Marx préfère les lutteurs lucides aux prophètes, aux inspirés.

*
* *

Le conflit théorique qui oppose les *Scientifiques* aux *Utopiques* reflète le conflit qui met aux prises, à l'occasion de la grande aventure révolutionnaire et impériale, les hommes de 89 et les hommes de l'histoire, disons pour simplifier : Rousseau ou Robespierre d'un côté et Hegel de l'autre. La Révolution française fait confiance à l'homme. Nous ajouterons volontiers à l'homme nu. Proudhon admirait la Constituante de 1789 parce qu'elle avait *désemmaillotė* l'homme. Elle avait fait disparaître tout un lot d'institutions qui étaient autant de bandelettes étouffantes. Proudhon a beau multiplier les coups de boutoir contre l'auteur du *Contrat social*, il est souvent très près de Rousseau. Il croit, comme Rousseau, à un homme de la nature, mais à un homme qui risque sans cesse d'être mystifié. Les princes, les prêtres, les riches, tous ceux qu'Alain appelle les *importants*, ont intérêt à ce que le simple soit dupé. Rousseau et Proudhon, comme Marx et avant Marx, considèrent que bien des idéologies, bien des religions traduisent des tentatives de domestications, d'asservissement. De là l'intérêt qu'ils portent à deux problèmes, au problème de la division du travail et à celui de l'éducation. Lorsque la spécialisation des fonctions dans les tâches économiques se développe, se renforce simultanément la puissance des malins et des forts, et de ce fait s'accroît l'inégalité sociale. Contre ses méfaits Rousseau, Proudhon et en général la plupart des socialistes, réclament une instruction polytechnique. L'ouvrier qui dispose dans plusieurs domaines d'une certaine maîtrise se sentira moins asservi au travail parcellaire. Il sera moralement plus apte à conserver sa fierté, sa vigeur physique. En même temps on comprend que Rousseau, que Proudhon — et ajoutons, non sans quelque humour, le père de l'économie libérale française, Jean-Baptiste Say — réclament une société dans laquelle on ne trouve ni trop grande pauvreté ni trop grande richesse : l'indigent, le misérable sont la proie facile des tyrans : de même est un danger pour la Républiue l'homme opulent qui peut trop aisément corrompre. L'État rêvé par les hommes de 89, même s'il se présente comme conservateur sur le plan économique, même s'il affiche le respect des propriétés, est donc entraîné à des réglementations, à un dirigisme strict.

Napoléon s'effondrant dans la plaine de Waterloo, c'est l'utopie révolutionnaire vaincue par l'histoire. 89 a cru forger un type d'homme dont la musculature morale et l'alacrité physique seraient irrésistibles. Comment cet homme qui ne s'est pas étiolé

dans la hantise du péché originel, cet homme sans servilité, sans peur, sans mollesse, de bonne heure initié aux méthodes sûres de la science, ne mettrait-il pas aisément en fuite les mercenaires rassemblés par les rois ? « Notre histoire n'est pas notre code », s'écrie Rabaut-Saint-Étienne. Et Mirabeau d'annoncer à la Constituante l'*histoire des hommes*, c'est-à-dire l'heureuse, la bonne histoire, l'histoire rationnelle que les hommes éclairés feront succéder aux stupides et aux sanglantes aventures des princes. Comment ne passerait pas sous le niveau maçonnique une Europe régénérée ? Lorsque de nouveau le drapeau fleurdelisé flotte sur Paris, on s'interroge sur la défaite des Titans. D'aucuns considéreront la Révolution comme un épisode de la lutte que méne Satan, que mène le prince noir contre Dieu. Proudhon se complaira dans le rôle de Satan. D'autres diront Prométhée : le mythe prométhéen hantera Marx. De toute façon l'histoire semble avoir relevé victorieusement le défi porté contre elle : la raison, la philosophie des lumières, l'*Aufklärung* ont été vaincues. L'homme ne peut pas entrer désemmailloté, nu, dans le stade où il va fournir sa course. Il n'est pas libre d'accepter ou de refuser l'héritage historique qui pèse sur ses épaules. Hegel pense que, bien loin d'être une conscience claire, l'homme de l'*Aufklärung*, l'homme de l'utopie révolutionnaire est une conscience déchirée, malheureuse : cet athlète qui veut accomplir d'exceptionnelles performances manque de tremplin. Pour faire la leçon à l'histoire il doit procéder à des créations *ex nihilo* qui ne sont que vents et nuées. Hegel, comme les hommes de la Révolution — il a ses moments d'*Aufklärer* comme Kant a eu ses moments hégéliens —, garde la nostalgie de la cité antique où morale de l'individu et morale sociale se rejoignaient, où le mot de vertu ne signifiait pas seulement une ascèse personnelle, un approfondissement de l'intériorité, mais aussi participation à l'élan du groupe. Hegel s'inquiétait de la rupture qu'avait produite la révélation chrétienne entre le monde de l'âme et le monde de l'État. (Saint-Simon et Proudhon nourriront les mêmes inquiétudes.) Hegel c'est, peut-on dire, Antée contre Prométhée. L'histoire témoigne de la présence d'un esprit, d'une transcendance qui se développe à travers elle. Contre les chimères de l'Utopie, de la Raison désincarnée se dresse cet Esprit, générateur de l'Absolu. A la Raison se substitue la Dialectique. Un code élaboré *in abstracto* par des légistes se montre inefficace. L'histoire procède par bonds, par thèse, par antithèse et synthèse : les véritables césures historiques s'inscrivent dans les différents moments de cette dialectique et non dans les décrets autoritaires de quelques hommes.

Marx à son tour chemine dans les sentiers qu'a tracés Hegel. Et de constater, d'autre part, que l'échec militaire de Napoléon n'a pas amoindri la puissance de la bourgeoisie française, que dans le monde des affaires, de l'industrie, de la banque, on trouve, sous le règne des Bourbons et des Orléans, les mêmes noms, les mêmes hommes que dans les avenues de la Révolution ou dans l'entourage de l'empereur. La Révolution française est une étape qui permet à la bourgeoisie de s'affranchir et de développer son *standing*. Marx dit n'avoir que faire de cet Esprit transcendant qui mène l'histoire et s'accomplit par elle. Le Sésame, Marx le trouve dans les rapports de production, dans le processus économique. Mais il fait à la Raison utopiste le même procès que Hegel : comme Hegel il dresse contre elle la Dialectique. La Révolution comporte une inflation oratoire, inflation de gestes spectaculaires, inflation d'idéologie. Inflation explicable, pense Marx : la bourgeoisie victorieuse voudrait donner un caractère définitif à son triomphe. En même temps, de façon plus ou moins confuse, elle pressent qu'est suspendue sur elle une dangereuse épée de Damoclès, l'épée du prolétariat. Ainsi l'utopie trahit à la fois un orgueil et une inquiétude. Lorsqu'il dessine une cité idéale où les hommes vivent sous le règne de la raison — des hommes éclairés et puissants dispensant les lumières — le bourgeois fait en quelque sorte d'une pierre deux coups : il se glorifie et il se défend. Les lauriers dont il se pare impressionneront quelques naïfs et l'utopie qui est une immobilisation artificielle de l'histoire, paralysera, ralentira l'action proprement prolétarienne.

Quelque vigoureuse, quelque originale que soit la critique marxiste, la Révolution française se situe difficilement dans la perspective du matérialisme dialectique. Révolution de paysans et de légistes qui souvent affirment des valeurs plutôt qu'ils ne défendent des intérêts. Avec une admirable lucidité Saint-Simon devait fixer les traits du légiste dans la péripétie révolutionnaire. Légiste à face de Janus : habile à fabriquer des textes législatifs, des arrêtés, des lois, il évite le gouffre de l'anarchie qu'il côtoie sans cesse : et il a le sens décoratif de la Révolution. (Il l'a même un peu trop, pense Proudhon.) Mais il n'est pas un producteur, il n'est pas soudé au sol par une action de producteur : aussi erre-t-il dans les nuées, aussi est-il séduit par l'utopie. Le ressentiment qui anime les paysans et les légistes se relie sans doute à des intérêts froissés, mais il s'explique en partie par des sentiments de dignité, voire de vanité. Les *Yeomen* anglais qui, dans le même moment, souffraient intensément dans leurs biens, dans leur chair, manquaient de l'agressivité dont vont témoigner les *Jacques* français.

Les forces économiques que la Révolution met en mouvement ne sont pas toujours les plus vivantes, les plus progressistes. A telle enseigne qu'on a pu se demander si économiquement 89 n'avait pas été un facteur de régression. (Kropotkine, assez fermement, mais sans dogmatisme outrancier, répond de façon affirmative.) La France de 1780 est déjà loin industriellement de l'Angleterre, mais quarante ans plus tard, la discordance entre les deux nations est beaucoup plus accentuée : sans doute parce qu'a passé la Révolution des paysans, des légistes, des soldats. Le Girondin, sur le plan économique, est plus ouvert, plus moderne que le Jacobin : il a plus d'élan, il a plus de sens des affaires. Robespierre l'emporte néanmoins sur Vergniaud. Les spartiates, les frugaux l'emportent sur les jouisseurs, Rousseau sur Colbert. Celui-ci, coupable d'avoir voulu, sous le règne de Louis XIV, doter le pays d'une forte armature industrielle, est voué aux gémonies : l'*histoire des hommes* telle que la conçoit Mirabeau fait fi des Anglais ou des Hollandais, peuples de marchands, de négociants qui pratiquent l'astuce plutôt que la vertu. A la Constituante, Mirabeau — il a dans le sang la doctrine physiocratique chère à son père — évoque haineusement le souvenir de Colbert. Saint-Just considère que la main de l'homme est faite pour la charrue, le glaive ou le mousquet : tout autre instrument la déshonore. On répondra, et l'argument n'est pas sans force, que, dans l'embrasement révolutionnaire, sont momentanément libérées des forces sociales relativement minces, des forces secondes : le fleuve, après ses débordements, regagne son lit ; des poussées de fièvre n'entravent pas la croissance normale d'un organisme. N'oublions pas, cependant, qu'au XIXe et au XXe siècle la tradition jacobine pèse d'un poids très lourd sur la France et par contrecoup sur l'Internationale ouvrière. Les Jacobins sont de petits bourgeois défiants qui goûtent les palabres des comités, ne s'intéressent guère à de grands desseins économiques : pour éliminer des rivaux, pour installer leurs hommes à des postes lucratifs, ils utilisent habilement l'appareil de l'État. Mais ils sont incapables de prendre un bon rang dans les luttes du commerce et de l'industrie. Le Jacobin, le radical des années 1910 est-il plus ou moins avancé, plus ou moins progressiste que tel industriel d'outre-Rhin qui cède le trottoir au moindre hobereau, au moindre officier ? Nous touchons là des séries de phénomènes sociaux assez différentes et pourtant entremêlées. Le mythe de la Révolution française — on se rappelle le mot de Clemenceau, considérer la Révolution comme un bloc — est inséparable du socialisme.

Au début de ce siècle, les socialistes français ne prononçaient que du bout des lèvres les oraisons repentantes auxquelles les invitaient les rénovateurs d'un socialisme dit scientifique. L'autorité de Jaurès l'emportait sur celle de Guesde : le parti s'est enraciné dans la vie nationale lors de l'affaire Dreyfus ; alors que, dans la pensée de Guesde, le prolétariat devait s'abstenir dans une querelle qui ne touchait pas ses intérêts directs et qui mettait aux prises deux clans bourgeois, Jaurès demandait et obtenait que le socialisme jetât toutes ses forces dans la bataille : puisqu'il veut édifier une cité juste, le socialisme doit être présent à la pointe de tout combat mené pour la justice. Jaurès paraphrase l'Évangile : l'homme ne désire pas seulement le pain, mais encore le royaume de Dieu. Les dures réalités de l'histoire peuvent mettre en échec les hommes de 89 qui les ont trop superbement écartées : encore faut-il convenir que les utopies sont au nombre des facteurs qui expliquent l'histoire.

*
* *

Nous évoquions plus haut l'inflation de paroles et de gestes qui s'était produite au cours de la Révolution, nous disions comment Marx, dans son explication de l'aventure révolutionnaire, résorbait cette inflation : résorption un peu rapide : la notion de *gaspillage* reste assez étrangère à la pensée de Marx et à la pensée de Hegel. Celle-ci comme celle-là mettent en relief la rationalité, le caractère significatif de l'événement : tout ce qui est a sa raison d'être : les antithèses sont fécondes : la dialectique interne de l'histoire renouvelle, élargit les moyens de l'homme. Marx caractérise le phénomène révolutionnaire de 1789 par la consolidation de la bourgeoisie : la raison bourgeoise est présentée comme l'arme la plus efficace pour assurer la domination d'une classe sociale en plein essor : consciemment ou non, la bourgeoisie ajuste bien son tir : peu de ratés, pas de coups perdus. L'homme de l'histoire, l'*historiste* — qu'on nous permette ce mot inélégant mais commode et d'autant plus valable qu'étant donné le problème qui nous occupe, l'hégélien, le marxiste peuvent ici se ranger dans la galerie des historistes — condamne l'homme de l'utopie : il lui reproche soit d'assécher l'histoire, soit de donner cours à d'extravagantes fantaisies. Un Hegel, un Marx veulent prendre en charge la totalité de l'histoire, proposer de larges explications : en fait ne la simplifient-ils pas ? Les hommes de loi, les hommes d'affaires, les petits industriels qui se hissaient au pouvoir en 1789, avaient-ils besoin, pour briser les vieux cadres corporatifs qui gênaient leur action,

d'entraîner la nation dans une formidable randonnée guerrière sur la Vistule, sur le Danube, sur l'Ebre ? Nombre d'entre eux non seulement n'en éprouvaient pas le besoin, mais n'en avaient pas même le goût. C'est malgré lui que Joseph Prudhomme se transmue en fabricant d'épopée. Certes, on peut donner de Napoléon une explication de style marxiste. Saint-Simon l'a fait de façon brillante : nous constatons une fois de plus que Saint-Simon et Marx, l'utopiste et le scientifique, se situent dans la même ligne spirituelle. Les armes savantes, dit Saint-Simon, sont à l'origine de la Révolution. Le féodal est un cavalier. Battu sur un double terrain : comme seigneur rendant la justice, il doit se faire remplacer par le petit robin, par le roturier qui sait tenir une plume et dire la loi. Comme soldat, par l'homme assez instruit pour servir dans les armes savantes, dans le génie, dans l'artillerie. Ce n'est pas par hasard que la Révolution hisse un artilleur sur le trône. Mais Napoléon, en même temps qu'artilleur génial, est un Méditerranéen imaginatif, qui porte dans le sang le *Contrat social* et la nostalgie de l'*Atlantide.* Napoléon s'est senti à la fois l'homme de l'utopie et l'homme de l'histoire: il y a dans le *Mémorial* une page curieuse où Napoléon montre la conscience de cette double appartenance. Que les hommes remplissent des missions historiques, bien sûr : mais pour ce faire ils mettent en jeu une imagination et des passions qui débordent le cadre de leurs missions... Se pose ici le problème des rapports de l'*histoire* et de la *nature.* (Plus spinoziste que hégélien, nous tendons à penser qu'histoire et nature se rapprochent.) Il y a dans la nature un mélange d'exubérance et d'aridité : des cellules s'étiolent, meurent rapidement cependant que d'autres prolifèrent : de même l'histoire a ses véhémences, ses sécheresses, ses foisonnements : l'histoire avec la même superbe, la même profusion, la même cruauté que la nature, détruit les êtres. Et on comprend que le thème de la nature, thème très ambigu et très intense, se fasse continuellement entendre dans la symphonie de la Révolution. Beaucoup de révolutionnaires devant l'échafaud, devant le peloton d'exécution — Danton prononce à ce propos des paroles caractéristiques — trouvent dans ce thème apaisement, consolation. Ces hommes goûtent une nature qui les a inspirés, exaltés, broyés. Mais cette image même de la nature n'est-elle pas dessinée justement pour camoufler une disproportion entre les moyens et les fins ? L'utopiste peut biffer l'événement de façon artificielle, mais l'hégélien, le marxiste peuvent aussi se montrer artificiels en le schématisant. Marx foudroie l'utopiste dont l'action et l'idéologie se mêlent à

la péripétie de 1848. Foudres qui ne sont pas toujours justifiées, car on peut échouer face à l'événement immédiat et avoir raison à long terme. Les utopistes de 48 ne se sont pas trompés sur le sens de l'histoire, mais sur sa vitesse. Des presbytes plus que des rêveurs. Mais Marx veut à la fois montrer que s'ils ont été des stériles, la péripétie de 48 ne l'a pas été. Si 48 n'a pas sérieusement démantelé la citadelle bourgeoise, il aurait résolu le problème des nationalités. Proposition étonnante, car le problème des nationalités a été résolu avec les méthodes et l'esprit de Bismarck, non avec l'esprit de Michelet ou de Hugo : au contraire, pour organiser le travail, les sociétés modernes tendent à utiliser des formules voisines de celles de Louis Blanc. Mais Marx, très hégélien, ne veut pas de temps morts dans l'histoire : *il veut des temps nocturnes, des temps noirs*, ce qui est tout différent. 48 n'a pu édifier la cité que rêvent les disciples de Saint-Simon ou de Fourier. Il a du moins déblayé le terrain en réglant la question nationale : pour Marx, à la différence de Proudhon, les exigences d'ordre national doivent être satisfaites avant que soit mené le combat proprement social. Hegel et Marx veulent en finir avec une Raison de caractère théorétique et éthique qui, en face de l'événement, séparerait sans cesse le bon grain de l'ivraie, se tiendrait comme une Déesse justicière, comme une Thémis paralysant l'action des hommes : ceux-ci ne doivent pas comparaître perpétuellement devant un tribunal : leur action est créatrice de leur justice. C'est l'histoire qui constitue le tribunal : elle n'a pas de compte à rendre à la raison puisqu'elle est elle-même l'accomplissement de la raison. La notion d'accomplissement, d'*Erfüllung*, est capitale dans le système hégélien et elle reste vivante, encore qu'un peu camouflée, dans le matérialisme dialectique. Les moments historiques doivent exprimer toute leur potentialité, le *Werden* s'affirme avec toute son exubérance, et qu'importe si cette exubérance est meurtrière ! Étancher trop vite le sang serait paralyser l'élan de la dialectique. On reproche à l'utopiste de gaspiller dans des entreprises insensées beaucoup de forces, beaucoup de sang. Dire que les saint-simoniens morts en Égypte et en Turquie où les entraînait la recherche de la Femme-messie, les menuisiers, les ferblantiers du faubourg Saint-Antoine morts dans l'Illinois où, sous la direction de Cabet, ils édifiaient l'Icarie, furent vainement sacrifiés sur l'autel de l'utopie est facile. (Facile et discutable.) Mais, sous prétexte de donner au balancier de la dialectique toute sa vigueur, toute sa vertu, pousser l'humanité aux plus sanglantes aventures, n'est-ce pas aussi se comporter en *gaspilleur* ? La justification

systématique de l'histoire peut, au même titre que l'utopie, constituer une fuite, un alibi, une façon d'esquiver les responsabilités. La formule chère à beaucoup d'écrivains qui sont en général très éloignés de la bataille révolutionnaire — une révolution est sanglante dans la mesure où elle est insuffisamment préparée — nous fait sourire par sa naïveté intellectualiste. Mais s'en remettre allègrement aux sévères exigences de l'histoire pour justifier d'affreuses hécatombes, prête à un sourire plus triste encore. Une utopiste comme George Sand s'inquiétait des résonances de l'hégélianisme. A la dialectique, Moloch moderne, sont offerts des sacrifices plus cruels encore que ceux offerts aux vieilles divinités.

Hegel et Marx ont le souci de prendre de l'événement une vue correcte et précise qui semble faire corps avec lui. L'utopiste de droite veut construire une société équilibrée s'inspirant d'un passé réel ou mythique ; l'utopiste de gauche, un monde affranchi de toute dépendance historique. L'un et l'autre ont sans doute perdu pied devant le réel. Il n'en reste pas moins vrai que la critique hégélienne et marxiste dresse contre l'utopiste, sans qu'elle s'en rende compte, l'image toute gratuite d'une raison toujours postée à une heureuse distance de l'événement. Alors que la pratique de l'histoire tend à présenter l'événement d'une part et son interprétation d'autre part, comme les *montages* qui comportent nécessairement beaucoup d'artifices intellectuels et qui doivent être sans cesse révisés, la critique marxiste postule un objectivisme sommaire. Elle tend ainsi à faire de la conscience historique une sorte d'épiphénomène. Est mise en relief une ambiguïté fondamentale du marxisme : la conscience est tantôt le reflet du *fatum* historique, tantôt le bélier qui démantèle le rempart. Ouvrons le *Traité de métaphysique* de Jean Wahl : est souligné le double caractère de la conscience dans le système de Marx : tantôt miroir, tantôt instrument.

Mais, si graves que soient les difficultés rencontrées sur le plan théorique par Hegel, par Marx, par les socialistes scientifiques, le succès de ces philosophies ne surprend pas. L'utopie rationaliste, l'*Aufklärung* envisageaient la maturité morale de l'homme. Une fois dissipées des terreurs d'enfant — les prêtres et les féodaux avaient cultivé ces terreurs — une fois l'homme rendu à lui-même, l'histoire se déroulait sur un rythme heureux. Le rationalisme réclame de l'homme une tension, un effort que l'homme ne peut fournir. Rousseau pensait que le mot de *citoyen* était un mot d'utopie. Comment, dans le XVIIIe siècle, peuplé de roués, de débauchés, de bouffons, le citoyen pouvait-il naître ?

La scène du monde était vide depuis les Grecs et les Romains, elle le resterait longtemps encore : Rousseau bâtissait d'autant plus aisément la cité d'utopie qu'il la jugeait irréalisable. Chez Proudhon, qui a le culte de 89, la vigilance à l'égard de toute organisation sociale est l'A.B.C. du citoyen. Proudhon qualifie la politique de *déception éternelle de la liberté.* Le citoyen, dans l'idéal démocratique, doit, pour créer et pour faire durer la cité harmonieuse, se battre sur deux fronts. Sur le front intérieur, sa raison, son courage ne doivent jamais se rouiller, le citoyen doit vivre dans un état permanent de tension défiante. Sur le front extérieur cet homme, à la fois assagi et viril, doit travailler tout en évitant une fatigue excessive : il doit disposer de quelques ressources, mais vivre sans la hantise du gain. Il doit poursuivre un effort relativement pénible, sinon il risquerait d'oublier les impératifs de la communion sociale. Effort pénible, mais non épuisant : trop las, le citoyen s'abandonnerait au tyran. Nous sommes bien en utopie : Marx comprend qu'en réclamant une lutte sur deux fronts, qu'en organisant systématiquement la défiance, on demande l'impossible et que par contrecoup on ajourne stupidement l'échéance révolutionnaire. Marx substitue au citoyen aigri qui, le front plissé, fait passer l'événement sous la toise d'une raison vétilleuse, le prolétaire, dont le ressentiment s'accorde avec la dialectique de l'histoire. La synthèse, l'*Aufhelüng* qui couronnera ce ressentiment sera d'autant plus vigoureuse et heureuse que le ressentiment aura été plus âpre. Aux hommes de la défiance inquiète et impuissante succèdent les hommes de la colère. Aux hommes qui pèsent l'histoire, ceux qui sont l'histoire. Le génie de Marx est d'avoir compris que la démocratie donnait à la vie un ton larmoyant, fastidieux, scolaire : l'histoire c'est le drame. Et le socialisme scientifique nous affirmait qu'à la fin du spectacle on était assuré que le traître était puni, que les bons l'emportaient sur les méchants. A la salle d'école honnête et terne se substituait le spectacle du boulevard du Crime.

Cela à un moment où, dans nos sociétés occidentales vieillies, lasses, se manifestait le besoin de retrouver l'enfance. Sans procéder à la longue analyse qui pourrait rendre compte de ce phénomène capital, rappelons que se développent simultanément beaucoup de systèmes, beaucoup de prises de conscience qui dévalorisent un certain type de raison adulte au profit de l'enfance : psychanalyse, existentialisme situent la réflexion à un niveau qui entraîne une revalorisation de l'enfance. Karl Jaspers rejoint Péguy pour demander que la fidélité essentielle de l'homme

soit la fidélité à l'enfance. L'esthétique de Péguy est une esthétique d'enfance : elle aboutit à un état de transe admirative devant le sabre de Psichari : enfance et violence s'inscrivent dans le même contexte sociologique. La bourgeoisie, dit Marx, trouve ses fossoyeurs dans les prolétaires. Sans doute, mais peut-être, plus gravement, secrète-t-elle les toxines qui l'affaiblissent quand elle abandonne le ton adulte qui conditionnait sa vitalité. Évolution idéologique qui reflète l'évolution économique. La raison bourgeoise est à l'aise dans la maison de campagne, dans le petit atelier : le dialogue complexe qui est son épanouissement, son but, a besoin pour se dérouler d'un horizon économique paisible : la manufacture géante, l'usine pieuvre, la grande banque ne lui conviennent pas. Ne fonctionnant plus, cette raison s'engourdit, tente de se rasséréner dans des divagations puériles. Ainsi elle n'offre plus de résistance aux mécanismes autoritaires qu'entraîne justement la transformation de l'industrie. Cette passivité bourgeoise se décalque sur la classe ouvrière. Assurément l'ouvrier n'abandonne pas son agressivité, ses revendications, son souci de contrôler l'évolution historique. Mais, chez lui comme chez le bourgeois, la raison à son crépuscule s'efface devant la mystique du chef : on s'en remet à des chefs, à des leaders pour recevoir les consignes qui permettent d'agir sur un monde de plus en plus complexe, de plus en plus difficilement pensable.

* * *

Que jusqu'à ces derniers temps la grille hégélienne ait été considérée comme l'instrument permettant la meilleure lecture de l'histoire, cela se conçoit sans peine. Au XVIe siècle, lors de la Renaissance, le combat s'engage dans des conditions très voisines de celles avec lesquelles nous nous sommes familiarisés en étudiant la Révolution : sont aux prises les hommes de l'histoire et ceux de l'utopie. Le vieux monde féodal croule : sur ses ruines l'arbre très vert de l'humanisme, de l'utopie, va-t-il pousser ? Luther, le moine noir, l'emporte sur Érasme, sur Thomas More. Par ricochet, l'emportent les particularismes nationaux sur l'esprit œcuménique des humanistes. De nos jours le socialisme de caractère dictatorial qui se développe dans les démocraties populaires et qui s'inscrit dans la ligne du socialisme scientifique souligne avec un peu de mépris l'épithète d'humaniste accolée à un socialisme apparemment timoré et à contre-courant de l'histoire. Nous avons vu que dans la crise révolutionnaire du XVIIIe siècle Hegel semble vainqueur de l'*Auf-*

klärung. Troisième victoire du style hégélien : les deux grandes guerres mondiales dont nous venons d'être les témoins : des démocraties en 1914 et en 1939 partent en guerre au nom de la raison et de la justice pour détruire un impérialisme de caractère féodal et suranné : leur victoire n'est qu'apparente, puisque le premier conflit installe en Europe un régime que dirigent les dialecticiens et que le second conflit consolide, élargit la position conquise par ce régime nouveau. Sans doute, dans le détail, la péripétie ne s'est pas déroulée selon le schème de Marx, la rupture de l'équilibre bourgeois ne s'est pas produite dans les pays les plus industrialisés : il y a plutôt révolte des opprimés, plutôt révolte des peuples mis en tutelle que révolte des prolétaires proprement dits. Néanmoins, répétons-le, la grille de la dialectique semble fonctionner de façon correcte. Les guerres menées dans l'esprit de l'utopie, la guerre jacobine de 1792, les guerres menées en 1914, en 1939, par les démocraties de l'Ouest n'ont pas réussi : elles ont finalement atteint des objectifs propres à déconcerter les vainqueurs. Les tourlourous en pantalons rouges, qui en 1914 s'opposaient à l'invasion allemande, souhaitaient reconquérir Strasbourg et mener dans une France désormais libérée de toute menace extérieure une vie doucement tranquille, une vie de petit bourgeois : ils imaginaient mal que leur action se solderait par la destruction d'une société qu'ils aimaient et que s'ils précipitaient Guillaume II hors de son trône, ils installaient Lénine au Kremlin. Cette *ruse de la raison* dont Hegel s'est fait l'analyste complaisant, voire un peu sadique, n'apparaît pas comme un vain mot. En même temps que les guerres utopiques échouent, les guerres menées soit pour l'indépendance nationale, soit pour la revanche sociale d'une classe opprimée, sont victorieuses et significatives : Solferino et Sedan ont plus de signification que Marengo et Wagram, Stalingrad que Verdun.

Cependant, à l'heure même où la dialectique semble enregistrer une victoire, définitive, l'utopie prend sa revanche. En se planifiant, le monde moderne tend à vivre sous le signe de l'utopie. Nous rappelions plus haut que l'utopie de Rousseau, l'utopie de Robespierre menaient à une économie dirigée, le Jacobin ne voulant dans sa cité ni des hommes trop misérables ni des hommes trop opulents. Cependant la Révolution française — et nous utilisons ici la pertinente analyse de Labrousse — se poursuivait dans une phase ascensionnelle de l'économie : le petit peuple se trouvait sans doute dans une situation difficile puisque cette économie âprement concurrentielle comportait des ratés, des

crises. Mais l'infrastructure bourgeoise restait solide. Avec le gigantisme industriel, avec l'interdépendance croissante des marchés, avec les cartels qui ralentissent l'élan de l'économie compétitive, avec les chômages massifs, nous baignons dans le climat d'enfance et de soumission que nous avons tout à l'heure évoqué, nous entrons dans un monde contraint de procéder à une large *révision des ensembles économiques.* Parallèlement, dans les pays sous-développés qui sont en pleine révolution sociale, d'immenses besoins d'ordre alimentaire et militaire doivent être satifsaits. Les tâches économiques s'accompliront donc suivant des plans.

Il va de soi que ces derniers se présentent avec des caractères très divers. Dans une économie capitaliste qui s'essouffle et que ronge le malthusianisme, les directions économiques ne sont pas du même ordre que dans les démocraties de type soviétique qui doivent rattraper de grands retards techniques et pour lesquelles le problème du plein emploi ne se pose qu'accidentellement : le paresseux est plus redoutable dans ces sociétés que le chômeur : au contraire dans les sociétés occidentales la collectivité subventionne des produits destinés à être dénaturés ou détruits. Bettelheim nous convainc aisément que le *planning* à l'Ouest n'est pas le même qu'à l'Est. D'un autre côté, étant donné les réactions réciproques de l'économique et du politique, on pensera aussi, comme Bettelheim, que les idéologies qui animent à l'Ouest et à l'Est les techniciens du plan sont difficilement comparables. Reste que, par rapport à l'évolution envisagée au XIXe siècle, nous avons changé d'échelle, que s'effrite une imagerie de la spontanéité, de l'automatisme économique, que l'homme se trouve en face d'options extrêmement graves lorsqu'il s'agit d'élaborer un plan. Ici Saint-Simon et Fourier semblent avoir été plus lucides que Marx. *Le monde du discontinu l'emporte sur le monde du continu.* Une affirmation de cet ordre ne s'oppose pas brutalement à la dialectique de Hegel, à la dialectique de Marx. Dans une perspective hégélienne et marxiste l'histoire se déroule sur un rythme saccadé, heurté. Les colères, les passions batailleuses des hommes sont plus que les bons sentiments auxquels s'attachent les utopistes, les moteurs de l'action. Mais si Marx, dans l'évolution des ressentiments, des colères, considère surtout les oppositions créatrices, il maintient dans l'infrastructure économique un certain *continuum.* Les inventions, les transformations de la technique préoccupent Marx, mais, à ses yeux, elles traduisent les exigences, les besoins du groupe social. Marx aurait sans doute volontiers employé une expression chère à Marc Bloch qui disait de tel ou tel moment historique : *il a faim*

d'inventions. Mais, alors que Bloch, historien minutieux, constate que souvent cette faim n'est pas assouvie, Marx au contraire met beaucoup plus difficilement ces sortes de points d'orgue dans l'orchestration de l'histoire. « L'idée de la continuité technologique, écrit Georges Sorel, domine toute la pensée marxiste. » Disciple de Hegel, Marx est un dialecticien ; disciple de Smith et de Ricardo, il est un utopiste. Les grands libéraux anglais étaient à leur manière des utopistes en ce sens qu'ils rêvaient d'un milieu social à l'état pur — un milieu assez instruit pour ne pas supporter les sottises des princes et les brutalités des soldats — dans lequel la spontanéité créatrice de l'économie porterait tous ses fruits : sans doute les libéraux formulaient, lorsqu'ils étudiaient les phénomènes de répartition, des jugements pessimistes qui réjouissaient d'ailleurs Marx, les colères populaires disposant ainsi d'assises scientifiques. Mais si on peut s'inquiéter sur les heurts possibles entre le capital et le travail, dans l'ordre de la production règne l'optimisme : l'industrie en plein essor donne l'impression de pouvoir satisfaire tous les besoins du globe. Si Marx n'a pas bâti de cité idéale, s'il n'a pas fabriqué d'utopie, c'est parce que l'animait la conception très utopique d'un monde dans lequel la dynamique propre de l'économie comportait une certaine perfection. Marx faisait à la bourgeoisie une confiance excessive : il était convaincu que l'arbre socialiste fleurirait sur un terrain socialement bouleversé, mais économiquement sain. Raisonnant à la manière des économistes libéraux, il voulait que le milieu social n'entravât pas artificiellement l'économie. C'est dans ce sens qu'il envisage la dictature du prolétariat. Pourquoi le prolétaire doit-il être mobilisé ? Pour empêcher qu'une classe sociale vaincue par le développement même de l'économie ne prolonge artificiellement son existence. Le prolétariat invite les vaincus à quitter la scène pour que ne soit pas faussée la dialectique de l'histoire. Forcerions-nous la pensée de Marx en disant que le prolétariat doit chasser la bourgeoisie pour que cette classe devenue impuissante ne gaspille pas les richesses qu'elle a elle-même accumulées ? En fait, nous le savons, le prolétariat doit souvent accomplir des besognes bourgeoises, prendre la relève d'une bourgeoisie qui a craqué avant l'heure prévue par Marx. Bien loin de devenir le gestionnaire de son économie — Lénine qualifie de petit bourgeois le contrôle ouvrier — il travaille à la réalisation du plan comme un soldat exécute une consigne. Dans les études que Bettelheim consacre aux problèmes de la planification, l'accent est mis sur le caractère réaliste du plan : rien de commun entre le plan et

l'utopie, celle-ci n'étant que divagation de rêveur et celui-là s'appliquant à des objectifs nettement déterminés. Bettelheim simplifie le problème. Traiter l'utopiste de songe-creux en face du planificateur immunisé contre la chimère par décret du destin, postuler en second lieu que le politique aura toujours barre sur le technicien, c'est trancher la question par la question. Hegel et Marx reconstruisent, après avoir instruit le procès de l'utopie, une raison artificielle qui se calque sur l'événement et l'interprète avec un automatisme sûr. Bettelheim semble procéder à des reconstructions du même ordre. Nul doute qu'un plan ne puisse satisfaire des besoins, mais la notion même de besoin est de celles qui mettent le plus cruellement à l'épreuve la sagacité du sociologue. Un groupe social peut créer, orienter des besoins. Tel qui se découvre une vocation d'agriculteur obéit *volens nolens* aux consignes d'un soldat qui, sous la pression de l'ennemi et pour satisfaire des rancunes sociales, souhaite façonner une nation de ruraux. Nos lecteurs sont familiarisés avec les travaux de Pierre Naville sur l'orientation professionnelle : Naville a beau jeu de montrer que les mobiles qui seraient à l'origine d'une vocation sont le plus souvent faibles, futiles, qu'en face des contraintes sociales la rêverie personnelle de l'enfant est un tissu mince, vite déchiré. Naville n'hésite pas à dire que la littérature attendrissante abondamment répandue autour de la vocation personnelle dont il faudrait assurer l'épanouissement, apparaît dérisoire à celui qui travaille la pâte enfantine. Sans doute les planifications heurtent les vieilles habitudes, provoquent des révoltes : mais les progrès mêmes de la psychologie, le champ de mieux en mieux cultivé des *public relations* sont autant d'auxiliaires pour le planificateur. L'utopiste rêvait d'un retour à la nature et d'un monde nouveau s'édifiant dans les campagnes : Proudhon, George Sand, Pauline Roland sont des campagnards. Hegel et Marx, au contraire, sont des hommes de la ville. « L'air de la ville rend libre », dit Hegel. Le monde moderne tend à associer ville et campagne. L'homme des champs ne doit pas être livré à lui-même : l'envahirait une rouille intellectuelle et morale dangereuse pour la société globale. Mais l'homme de la ville risque de s'étioler et doit se renouveler au contact de la nature. Proudhon et Marx sont ici vaincus par Saint-Simon et par Fourier.

L'utopie ressuscite dans l'infrastructure économique et dans la superstructure idéologique. L'homme s'interroge sur l'univers que lui feront les techniques nouvelles : terrorisé ou émerveillé, il lit les romans d'anticipation. Michel Carrouges insiste à ce

propos sur un aspect important de la sensibilité contemporaine : une obéissance angoissée à l'appel de l'avenir, un refus délibéré d'employer les vieux matériaux dans l'élaboration du monde de demain. A cette obéissance, à ce refus Carrouges donne un caractère trop systématique, mais ses observations sont d'une vigoureuse originalité. Nous nous trouvons à un carrefour où se rejoignent trois personnages, tous les trois dépouillés, nus. Point de départ d'une typologie différentielle que le sociologue devra bâtir. Il y a la nudité de l'homme utopique, de l'*Aufklärer* : je dépose le fardeau de l'histoire pour n'écouter que les voix de la raison. Il y a la nudité de l'homme marxiste : Hercule victorieux, j'ai accompli sans défaillance tous les travaux que me proposait la dialectique et je peux annoncer le règne de l'homme. La totalité de mon aliénation conditionnait la totalité de mon triomphe. « Le prolétaire, dira Jaurès, ne possède rien que son titre d'homme. Avec lui et par lui c'est le titre d'homme qui triomphera. » Chez l'utopiste le dépouillement est obtenu par l'élimination orgueilleuse de l'histoire, chez le marxiste par une saturation : l'histoire *accomplie* rejette tout venin. Mais un troisième homme est entré en scène : loin d'avoir dominé l'histoire, il en a le dégoût ; de sa culture il est plus las que fier. Il n'est ni le spartiate rêvé par 89, ni le prolétaire aux bras nus qui édifie dans la joie et les chants la cité radieuse. Il appelle l'utopie de l'avenir comme une narcose, comme un excitant, comme un roman policier. Cet homme-masse fatigué sent bien que sur l'évolution technique et les grandes options économiques il n'a guère plus de prise que sur les cataclysmes naturels. Marx condamnait l'utopie parce qu'elle asservissait les masses, parce qu'elle participait à une sorte de révélation religieuse. Marx et Engels, au delà de la dictature du prolétariat, entrevoyaient le dépérissement de l'État : versaient ainsi dans la même ornière utopique que l'anarchisme. Mais la planification donne à l'évolution historique un tour que Marx n'avait pas prévu. Les groupes sociaux plus ou moins menacés par la puissance des technocrates engagent des batailles dont l'issue reste douteuse. Se posent de nouveaux problèmes d'adaptation et de tension. S'écroulent les blocs monolithiques dressés dans les deux camps du socialisme utopique et du socialisme scientifique. Les vieux monismes semblent avoir fait leur temps. La sociologie doit s'engager dans la voie que Gurvitch traçait dans sa récente étude sur l'*hyperempirisme dialectique* : de plus en plus le sociologue doit faire preuve de vigilance et de modestie.

III

LA RÉSURRECTION DE L'UTOPIE[1]

Dans l'élaboration et dans la représentation du monde contemporain la place occupée par la pensée utopique semble de jour en jour plus considérable. Sur un mode parfois éclatant mais le plus souvent insidieux se précise une résurrection qui de prime abord peut surprendre. En effet depuis un siècle les batailles qui se sont livrées au sein des divers mouvements socialistes ou dans les cabinets des philosophes tournaient en général à la confusion des utopistes. Le travailleur résolu à s'affranchir des servitudes du salariat devait avant tout suivre les disciplines de l'histoire, celle-ci constituant la règle d'or pour toute action de grande envergure et pour toute investigation véritablement scientifique : il devait fuir les cités qui apparaissaient comme le fruit d'imaginations naïves, orgueilleuses, délirantes. Mais c'est l'évolution historique elle-même qui charge d'un nouveau relief ces constructions idéales dont on prédisait l'effondrement sous les coups de l'histoire. L'étude que nous nous proposons d'entreprendre portera sur deux points. Une première enquête aura pour objet ce moment-charnière où la philosophie des Lumières, l'*Aufklärung*, est battue en brèche par la Dialectique de Hegel et de Marx : il est bien entendu que l'univers dans lequel nous vivons aujourd'hui, un univers labouré, ensemencé par l'utopie, permet de mieux comprendre dans quelles conditions l'*Aufklärer* et le Dialecticien se sont affrontés, de mieux évaluer l'efficacité et la nouveauté de l'outillage dont se sont servis les deux antagonistes. Une seconde enquête tendra à préparer l'inventaire des faits qui donnent au monde actuel son *aura* d'Utopie.

Dans l'Europe du XVIIIe siècle et particulièrement dans le royaume de France, l'infrastructure économique de la société est d'une vigueur exceptionnelle. Croissance rapide de la popula-

(1) Texte publié dans les *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1958, pp. 2-22.

tion : de 30 à 40 % en France dans le second quart du siècle. « Plus de crises du type *famines* », écrit E. Labrousse. Et en même temps que se multiplient les hommes, abondent les métaux précieux. (Mais il semble bien que les techniciens de l'économie et de la finance se soient montrés sans grande imagination en face de ces deux données capitales : les hommes du xviiie siècle, pour déchiffrer leur histoire, ne confectionneront que des grilles très grossières.) Compte tenu de quelques contractions intercycliques qui provoqueront certaines tensions entre les groupes sociaux, mais qui restent des faits mineurs, l'économie est de 1733 à 1817 dans une phase d'ascension qui incline aux rêveries utopiques. La nature est féconde, les blés se vendent bien, laissons faire la nature. Le propriétaire foncier s'inspirera des desseins que manifeste si visiblement le Grand Architecte de l'Univers : il ne cautionnera pas les caprices des rois. E. Labrousse a montré de façon admirable comment l'évolution de l'économie, dans le second tiers du xviiie siècle, tendait à la doctrine du *bon prix*, doctrine qui est comme l'épine dorsale du système physiocratique. L'Assemblée constituante en 1789 est une pépinière de physiocrates qui s'efforcent, pour parler comme Proudhon, de *désemmailloter* la France. Soit par ignorance, soit par cupidité, par perverse volonté de puissance, les princes de l'Eglise et les féodaux ont fait pousser sur l'arbre social des végétations parasitaires : au législateur éclairé de les faire disparaître, et l'arbre s'épanouira selon les volontés de la nature. Nicolas Bergasse, un des députés de la Constituante, évoque dans ses souvenirs le « pédantisme de la science » caractéristique, à ses yeux, du climat dans lequel travaillait l'Assemblée : « Nous rattachions nos créations politiques à cette nature exclusivement célébrée dont nous étions devenus bizarrement idolâtres. » Turgot qui appartint à l'École physiocratique et qui fut ministre de Louis XVI dans un moment décisif pour la Monarchie — il chercha lui aussi à désemmailloter la France en supprimant corporations et parlements — tient à peu près le même langage que Rabaut. Dans une lettre à Mlle de Lespinasse, il instruit le procès des hommes qui se préoccupent de la diversité des peuples et des groupes sociaux : de telles préoccupations, déclare Turgot, paralysent ceux qui ont la charge des affaires publiques. Et chez le jeune Jean-Baptiste Say qui sera en France, dans la première partie du xixe siècle, le père de l'économie libérale, on retrouve un tour d'esprit voisin. (Jean-Baptiste Say fait son apprentissage politique auprès du banquier Étienne Clavière qui en 1792 dirige les Finances dans le ministère girondin.) Say compose une utopie *Olbie* : le rôle que

la volonté humaine est appelée à tenir dans l'organisation sociale sera de plus en plus faible : « Les parties dont la société se compose, l'action qui la perpétue, sa vie en un mot ne sont point un effet de son organisation artificielle, mais de sa structure naturelle. » La révolution que font les Olbiens permettra « de se conduire non plus d'après d'anciens usages mais suivant les conseils de la nature ».

Comment ces propriétaires fonciers, ces manufacturiers, ces banquiers qui, sans grande peine, acquéraient des richesses considérables, ne se seraient-ils pas soumis à une Providence chargée de veiller inlassablement sur leurs intérêts ? Comment auraient-ils pu penser qu'ils étaient les enfants gâtés d'un heureux moment historique ? Leur expérience ne les inclinait-elle pas à nier la fécondité de l'histoire et à exalter la nature ? Le mal résidait dans l'action politique qui faisait la part trop belle aux violents, aux ambitieux, aux anormaux : les lois de l'économie possédaient les mêmes caractères de constance et de bienfaisance que celles qui réglaient le cours des astres : connaître ces lois puis leur obéir, voilà tout le catéchisme du citoyen. Mais cette ligne de crête sur laquelle les libéraux, les physiocrates se sont promenés avec une allègre aisance, est devenue la zone frontière toute chargée d'explosifs, où voisinent le despotisme éclairé et l'anarchie.

On délimiterait difficilement la part d'illusion et la part d'hypocrisie dans l'idéologie élaborée par la bourgeoisie qui fit la Révolution française : nous pensons d'ailleurs qu'à travers l'histoire les naïfs l'emportent sur les machiavels, mais on peut comprendre que ces bourgeois soient vite apparus aux yeux des jeunes hommes qui constituaient la gauche hégélienne comme des Philistins avant tout pressés d'éteindre les incendies qu'ils avaient allumés : en dessinant une nature humaine aux traits immuables, ils freinaient, consciemment ou non, l'élan des classes populaires. De là la formule d'Engels : « La raison n'est pas autre chose que le règne idéalisé de la bourgeoisie. » De là aussi la XIe thèse de Marx sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières : ce qui importe cependant c'est de transformer ce monde. » Vraisemblablement, Marx, lorsqu'il présente cette thèse, vise surtout Hegel. Pour fournir sa course philosophique Hegel possède une encolure autrement puissante que les représentants de l'*Aufklärung*, mais il est plus Philistin, il n'a pas la même bonne volonté agissante, il se drape volontiers au soir de sa vie dans un dilettantisme supérieur. Cela dit, il convient peut-être de faire appel de la condamnation que porte Marx dans la XIe thèse sur Feuerbach et qui atteint *tous* les philosophes, de montrer en particulier que le dossier de l'*Aufklä-*

rung dément les assertions péremptoires de Marx. Nous avons vu que les philosophes du XVIIIe siècle tendaient à s'évader de l'histoire et qu'on peut considérer telles de leurs utopies comme les digues opposées à la marée révolutionnaire. Mais ils ont aussi construit des utopies qui ont été des armes efficaces pour le prolétariat. Beaucoup plus *ouverte* que Marx ne l'imaginait, la philosophie du XVIIIe siècle ne ponctue pas simplement l'ascension de la bourgeoisie. Elle se présente sans doute comme un *paternalisme intellectuel*, mais doit-on de là conclure qu'elle est inapte à transformer le monde ? Dans le *Manifeste communiste*, Marx et Engels eux-mêmes ont entonné des hymnes à la gloire de l'activité bourgeoise. Aussi bien le comportement paternel peut prendre les aspects les plus divers et des études sociologiques de la bourgeoisie entreprises dans cette perspective seraient fructueuses. Un père souhaitera conserver jusqu'à sa mort une autorité dont il est jaloux ; un autre se préoccupera surtout de posséder des fils assez doués, assez habiles pour que l'héritage fructifie entre leurs mains. Des hommes d'Etat formés les uns et les autres par l'*Aufklärung*, donneront, en matière pédagogique par exemple, des consignes contradictoires. Thiers se fera le champion du malthusianisme scolaire : à ses yeux en effet les Lumières restent l'apanage de la classe dirigeante. La bourgeoisie, si elle veut affirmer sa puissance, doit recevoir une instruction foncièrement laïque dans ses lycées, dans ses collèges : les billevesées qu'enseignent les prêtres l'empêcheraient de tenir sa place dans les compétitions du commerce et de l'industrie. Par contre le peuple dont le premier devoir est une obéissance inconditionnée à la bourgeoisie, sera maintenu sous la tutelle du clergé. Guizot n'envisage pas de la même façon la politique scolaire : il redoute dans la cité l'invasion de l'inculte car l'ignorance engendre la servitude : la fonction de citoyen exige un minimum d'instruction et un long filtrage est nécessaire avant que ne soit établi le suffrage universel. (Thiers redoute Caliban et Guizot Bonaparte.) Les bourgeois qui appartiennent à la famille spirituelle de Guizot et qui s'inscrivent aussi dans la lignée de Kant — la France des années 1840 n'en compte pas à dire vrai une quantité très considérable — n'assignent aucune limite à l'action que mèneront les peuples instruits : la route qu'ouvre l'intelligence éclairée s'élèvera par une série de paliers sur une montagne dont nous ne saurions deviner les cimes. Kant, dressant le bilan de l'*Aufklärung*, montre bien qu'il s'agit d'une opération en deux temps. Un premier temps relativement long de maturation intellectuelle doit se produire avant que ne se soit modifié le jeu de la machine sociale,

avant que ne soient tentées sur la nature environnante de vastes entreprises. Une chirurgie audacieuse soit, mais pas d'improvisation, le praticien doit être armé de connaissances sérieuses. Les perspectives de transformation du monde restent donc immenses. Dans leur souci de dénoncer l'hypocrisie bourgeoise Marx et Engels ont fait faire à la sociologie de la connaissance de grands pas : en effet les intérêts de la classe dirigeante remodèlent souvent la raison. Il semble cependant qu'emportés par leur élan Marx et Engels aient abordé sur des terres où l'air est aussi peu respirable que dans certains royaumes d'utopie. Et peut-être, en considérant que la raison avait quelque chose de corrompu parce qu'elle plongeait dans un terreau bourgeois, transposaient-ils à leur insu de façon curieuse des thèmes protestants. Une malédiction originelle pèse-t-elle sur la raison ? Jaurès non sans surprise ni inquiétude se rendait bien compte que dans le marxisme la question restait pendante. En même temps il possédait une virtuosité verbale qui lui permettait de donner un tour discret à cette inquiétude. Mais l'humiliation infligée à la raison n'allait-elle pas constituer dans la bataille sociale un handicap pour le prolétariat ?

Avec Hegel une rupture grave se produit dans les habitudes de la pensée. Les philosophes du XVIIIe siècle témoignaient d'un large optimisme : l'humanité devenant majeure se guiderait sur la raison qui commanderait l'histoire. Pour Hegel ce sont au contraire les pulsations, le travail de l'histoire qui engendrent la raison. Grâce à l'histoire, l'Esprit se dégage peu à peu et atteint l'Absolu : la rencontre de l'Esprit et de l'Absolu signifie la fin du temps. La logique traditionnelle héritière de cette raison figée sur laquelle vivait encore le XVIIIe siècle, ne saurait rendre compte du progrès qui s'accomplit, progrès à la fois libérateur et douloureux. Seule une dialectique en trois temps dont le rythme a la même ampleur, la même sonorité que le rythme de l'histoire permet de comprendre la marche du monde. Hegel hésite d'ailleurs quelque peu au sujet des rapports existant entre les concepts élaborés par l'Esprit et les articulations de l'histoire. Autre hésitation touchant les avatars subis par la matière au fur et à mesure que se succèdent les victoires de l'Esprit. (Ces tensions, ces difficultés du système auront de redoutables conséquences pour le développement de la pensée socialiste.) « L'homme, écrit Hegel, doit se débarrasser de l'élément naturel. L'Esprit est donc son propre résultat. » S'installant une fois de plus sur des positions qui sont aux antipodes de celles de l'*Aufklärung*, Hegel présente comme deux éléments fondamentalement diffé-

rents la nature et la société : en même temps, il ne parvient pas à éliminer totalement la résistance de caractère assez obscur que la nature oppose à l'esprit. D'un autre côté les sévères efforts poursuivis par l'homme apparaissent couronnés par des victoires à la Pyrrhus : un nirvana profile son ombre glacée sur la fin de l'histoire. Hegel appelle Schopenhauer et Nietzsche obéit à une inspiration géniale quand il définit l'œuvre de Wagner comme la musique de Hegel.

Marx reprend à son compte beaucoup de thèmes hégéliens : 1. Pour lui comme pour Hegel l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre : les solutions seront souvent coûteuses, les larmes et le sang couleront, mais il n'y aura pas de temps creux, pas de piétinements, pas de voies sans issue : la caravane humaine, quels que soient les détours d'un voyage périlleux, retrouvera sa route ; 2. C'est l'histoire qui juge de la valeur d'une action, c'est elle qui absout ou condamne. On se rappelle l'image fameuse : *l'histoire du monde est le tribunal du monde.* Se creuse un des fossés qui séparent Marx de Proudhon. Celui-ci reste un homme des Lumières, un champion de la Justice éternelle, il refuse d'identifier droit et destin ; 3. La conception que se fait Marx de la dialectique est proche de la conception hégélienne. D'une façon banale et traditionnelle le philosophe, le logicien se comportent en dialecticiens lorsqu'après avoir analysé, épuisé toutes les notions que subsume un concept, ils voient se dresser dans leur esprit le concept opposé : comment analyser la paresse sans être amené à penser l'activité ? Aussi bien les associations d'idées les plus simples mettent-elles en relief ces allées et venues des contradictoires. Mais peu à peu le terme de dialectique prend un sens plus fort et nous pénétrons dans l'univers de Hegel et de Marx. La dialectique n'est plus seulement un outil pour interpréter et pour comprendre la marche du monde, elle est le devenir même du monde qui se développe par saccades. Un moment historique fait place à un autre moment dont les assises sont totalement différentes. (Par exemple, aux larges marchés de l'Empire romain succédera l'économie étriquée du manoir.) Mais, dans la pensée de Hegel et de Marx, l'oscillation du balancier doit être aussi large que possible. Ainsi s'explique l'importance du temps *deux* de la Dialectique, du temps négatif, du temps *noir.* Dans son livre *Misère de la philosophie* qui pourrait porter comme sous-titre *l'Anti-Proudhon*, Marx écrit crûment que *les côtés noirs de l'histoire font l'histoire.* Ne craignons pas les violences, les cruautés, les sanies de l'histoire. Aux dures négativités succéderont les

synthèses heureuses. Hegel et Marx qui sont pourtant si typiquement des citadins s'expriment ici à la manière des vieux ruraux : l'hiver a été très rigoureux, la neige est tombée serrée sur les emblavures, mais les moissons seront plus belles, plus abondantes (1). Le message chrétien a irrité Hegel parce qu'il lui apparaissait un escamotage de l'histoire, la rédemption de l'homme étant offerte à trop bon marché par le Christ. Alors que le philosophe des Lumières visait à une économie des moyens, à l'organisation d'un monde dirigé par des sages, on éprouve, dans la famille hégélienne, une particulière répugnance à l'égard des doux, des pacifiques : les idées sont maniées comme des armes et la lucidité est l'apanage des violents. Les rêveries auxquelles Thomas More ou François Bacon se livrent dans leur cabinet n'ont pas grand poids devant le tribunal de l'histoire, car la force est l'accoucheuse des sociétés. (Les guerres modernes ne sont certes pas le produit de la dialectique hégélienne, mais on imagine sans peine que les dialecticiens qui, dans divers pays, ont pris la direction des affaires ne se soient pas alarmés, bien au contraire, des temps noirs que nous avons vécus.) La notion d'*Erfüllung*, d'accomplissement est au centre de la pensée hégélienne, elle est aussi une des pièces maîtresses du marxisme. Elle relève de deux schèmes d'explication. Elle se relie sans doute à l'expérience historique que vécurent Hegel et Marx. Comme la plupart de leurs contemporains, les deux hommes, pendant la première partie du XIXe siècle, s'interrogent sur la signification que prennent les défaites de la Révolution française et l'effondrement du système napoléonien. Les Jacobins qui font le lit de Robespierre, les fonctionnaires impériaux qui avec les principes du Code civil né de la Révolution cherchent à façonner une Europe nouvelle, ne brûlent-ils pas les étapes ? Jacob Dupont, député pour l'Indre-et-Loire à la Convention nationale, déclare : « Il faut, du 10 août 1792 au 1er janvier 1793, parcourir avec hardiesse et courage l'espace de plusieurs siècles. Ces légistes si fiers de leur majorité intellectuelle et morale ne se comportent-ils pas en enfants téméraires ? Ne dictent-ils pas, à l'instar des premiers chrétiens, leur message en puisant une confiance excessive dans leur inspiration ? Ne se flattent-ils pas vainement d'avoir les moyens d'épargner aux hommes l'apprentissage de la Négativité ? Et ces amants d'une Raison immobile

(1) Nous pouvons ajouter, dans le sens même où nous engage cette comparaison puisée dans le domaine de l'agriculture, que de tels adages n'ont plus de signification, étant donné les progrès de la technique. Les blés semés au printemps peuvent être d'excellente qualité et d'excellent rendement.

ne sacrifient-ils pas à une maîtresse qu'une imagination déréglée a dotée de tous les appas, les tâches modestes, immédiates qui ont pour but de satisfaire aux exigences primordiales de la vie ? En fait, et nous atteignons maintenant une seconde ligne d'explication, dans la façon dont se sont élaborées les articulations de la nouvelle dialectique et plus spécialement la notion d'accomplissement, on distingue la présence de plusieurs *archétypes* assez étroitement emmêlés les uns aux autres. Tout d'abord l'ombre, le régime nocturne de l'esprit semblent attirer le dialecticien qui réédite la fable de *Psyché*. La jeune princesse connaît pendant la nuit les joies que lui apporte le dieu de l'Amour : pèsent sur elle les plus graves menaces lorsqu'elle allume la lampe. De même pour Hegel, pour Marx, ce sont les familiers de la nuit et non les fils du soleil, les hommes des Lumières qui détiennent les grands secrets de l'histoire. Il semble en second lieu que ce thème de la légende populaire, le fantôme de celui qui a mal accompli sa mission terrestre, le fantôme du *mauvais mort*, hante Hegel et Marx. On ne doit pas se dérober au rendez-vous qu'assigne l'histoire : l'heure du guerrier, du bourgeois, du prolétaire sonne à un moment précis : ne cherchons ni à devancer ni à esquiver l'appel. Ceux qui ont été négligents, lâches ou qui ont simplement mal récité leur rôle traverseront d'étranges enfers. La façon dont Hegel et Marx, qui possèdent de la verve, de la couleur ont peint d'une part les véritables acteurs de l'histoire, ceux qui se sont véritablement *accomplis*, ceux qui n'ont pas escamoté leur destin et d'autre part les *doublures* falotes, provoque certes notre émerveillement. Mais en même temps que nous admirons Hegel et Marx artistes, nous restons assez perplexes devant le montage auquel ils ont procédé en tant que logiciens. Que viennent faire les réprouvés de l'histoire dans des systèmes qui ont l'ambition d'apporter une explication *totale* ? On comprend des temps creux de l'histoire, plus difficilement des *ratés* : et ici l'utopie contre-attaque victorieusement. Hegel et Marx ont sans y prendre garde jugé l'histoire comme les hommes d'autrefois forgeaient leurs dieux. De même que dans beaucoup de religions le Tout-Puissant se heurte à la résistance de sa création, de ses créatures, de même l'histoire déifiée rejette péniblement ses *mauvais morts*. Troisième archétype : l'importance du rôle que tient la souffrance créatrice et rédemptrice. Pour le philosophe des Lumières l'étincelle jaillit à la suite d'une longue ascèse intérieure, elle jaillit pour le dialecticien dans la bataille. D'aucuns ont pensé que la dialectique pouvait constituer la forme moderne de l'expiation chrétienne.

Au soir de sa vie George Sand se demandait pourquoi toute jeune elle absolvait si allègrement le mal dans l'histoire. Elle avait subi la séduction des philosophies de type hégélien et elle était finalement amenée à croire que ces philosophies, si fières d'affranchir l'âme de tout lien religieux, gardaient un *atavisme chrétien* : convaincu qu'il y a toujours un forfait à expier, le chrétien trouve naturel que les larmes et le sang coulent à travers l'histoire. Mais une pareille attitude est beaucoup plus ancienne que le christianisme, elle semble cœxister avec les premières manifestations de la pensée humaine. Quatrième archétype : l'*aura* sacrée qui nimbe le nombre trois. Chez Hegel, « correspond, écrit Löwith, à l'unité ternaire de la divinité la marche ternaire de la dialectique (1) » ; 4. Marx, dans le même esprit que Hegel, est hanté par le concret, par le total : l'univers de l'*Aufklärung* lui apparaît désincarné, éthéré, sans relief. Aussi Marx, comme toute la gauche hégélienne, accueille-t-il avec faveur la notion du *Zeitgeist*, de l'Esprit du temps qui, pendant la première décade du XIXe siècle, prend corps dans la pensée allemande. Marx a ainsi des attaches avec le camp romantique : de là des orientations contradictoires de sa pensée : le romantisme tient bien compte du divers de l'homme, il fait la part des passions et des tumultes qui agitent l'âme, mais il est aussi pèlerinage aux sources, il cherche à découvrir et à capter les forces telluriques au contact desquelles l'homme acquiert toute sa plénitude : il est histoire et *anhistoire*. Cet enveloppement romantique pousse Marx, comme Hegel, à valoriser l'expérience allemande, Marx se montrant en la matière moins systématique et moins conscient que Hegel. Le monde germanique qui entre en contact avec Rome à l'aube de la chrétienté, bénéficie, précise Hegel, d'une heureuse chance : il doit se familiariser avec une civilisation beaucoup plus vieille, beaucoup plus opulente que la sienne : de là un laborieux effort d'assimilation qui accroît sa vigueur morale. La Grèce, Rome conquéraient au contraire des peuples frustes, peu cultivés : leur expansion politique et militaire ne s'accompagnait pas de cette tension qui raffermit les mœurs. D'un autre côté le monde germanique porte en lui-même « le sentiment de la totalité naturelle, ce que nous pouvons appeler *âme* », et il est ainsi destiné « à réaliser l'Idée en tant que fin rationnelle ». Mais que cet Allemand qui garde des mœurs d'une simplicité primitive ne soit pas comparé au bon sauvage de

(1) K. Lowith, L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard, in *Recherches philosophiques*, Paris, Vrin, 1935, p. 245.

Rousseau ! A la perspective d'un tel parallèle, Hegel s'indigne : le sauvage ne connaît pas beaucoup de douleur, pas beaucoup de malheur, mais il reste enfermé dans la cage d'une misérable Négativité alors que l'Allemand suit la grande ligne de la Dialectique et va vers la liberté (1). Dans le schème marxiste de la bataille proprement sociale le prolétariat allemand occupe aussi une place privilégiée. S'éveillant tard à la conscience, il profite des leçons, des exemples fournis par d'autres prolétariats déjà mûris, mais en même temps il garde une pureté originelle et, à la différence du prolétariat français, il échappe à la contamination bourgeoise. Il constituera l'aile marchante de la révolution à l'heure du combat décisif. Nous trouvons ainsi chez Marx, à côté du thème de la violence créatrice, le thème d'une incarnation messianique, le Messie gardant une inaltérable pureté. L'archétype fondamental de l'utopie, l'archétype de *l'enfant préservé* réapparaît : l'historisme n'a pas vaincu l'utopie. Que de sarcasmes journellement jetés à la face de ceux qui fabriquent des îles mystérieuses, que de félicitations adressées à Marx pour avoir exorcisé l'humanité moderne du mythe des îles ! Sarcasmes et félicitations sont naïfs : le vaisseau de Marx cingle vers l'île de More, vers l'Atlantide de Bacon ; 5. Marx enfin comme Hegel considère qu'à travers l'histoire s'opère une *fusion de l'objectivité et de l'activité spontanée.* Le dynamisme social d'Auguste Comte s'oriente aussi vers une fusion du même ordre. Mais, lorsqu'il réfléchit aux moments-charnières de la dialectique, Comte se montre plus gêné que Marx, il fait intervenir des notions plus complexes : aux phases de *spontanéité* succèdent des phases de *stimulation.* L'industrie, après avoir jailli spontanément du milieu social au Moyen Age lorsque se constituent les Communes, est prise en tutelle par les Pouvoirs publics quand, politiquement, la Monarchie atteint son zénith. C'est évidemment une très difficile entreprise que de discerner dans la péripétie de l'histoire le donné des choses et le voulu des hommes : Marx, plus près de Hegel que de Comte, n'a pas poursuivi ses investigations dans cette voie : attitude explicable parce qu'il avait involontairement hypostasié l'histoire. Ayant goûté la puissante simplicité de la dialectique hégélienne, Marx veut mettre au service de la Révolution une dialectique également simple et spectaculaire. (Le sociologue sait du reste que dans le domaine

(1) Cf. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire.* IVe partie : « Le monde germanique » (t. II, pp. 133 sqq., dans la trad. franç. de J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1937).

de sa discipline les deux notions de vérité et d'efficacité s'entre-croisent inextricablement.) Chez Marx le prolétariat joue le même rôle que l'Esprit chez Hegel : il est le porteur de l'Absolu. Derrière la façade de cette dialectique fondamentale — éclatement du monde capitaliste affaibli par ses divisions internes et apparition du prolétariat rédempteur — se manifestent chez Marx d'autres dialectiques secondes dont Georges Gurvitch a mis en relief l'importance, dialectiques qui ont trait aux rapports existant entre les forces de production et les œuvres de la conscience réelle, qui ont trait également au processus des aliénations (1). Mais la force d'expansion du marxisme a sa source dans la dialectique majeure qui aboutit à une synthèse révolutionnaire totale, elle se relie à une philosophie moniste. Aussi, quelle que soit l'attraction passionnelle qu'elle exerce, la doctrine de Marx est-elle de plus en plus appelée à être battue en brèche par un monde qui prend un caractère pluraliste.

Nous venons d'étudier Marx dans le sillage de Hegel en constatant que souvent il a suivi malgré lui ce sillage. Dans la perspective où nous nous plaçons maintenant, Marx reste plus que Hegel près des hommes des Lumières. Sans doute il oppose l'histoire à la raison de l'*Aufklärer* mais il n'éprouve pas vis-à-vis de la nature la même aversion que Hegel : il serait en somme plus moniste que Hegel. Pour lui, pour Engels, pas de *hiatus* entre la nature et l'homme. « L'histoire elle-même est une partie *réelle* de l'histoire de la nature : c'est le procès de la nature au profit de l'homme. La science de la nature englobera un jour la science de l'homme, tout comme la science de l'homme englobera la science de la nature : elles seront une *seule science* (2). » Nous ne nous prononçons pas sur les rapports existant en fait entre les voies qui se manifestent dans le monde minéral, végétal ou animal et celle qui caractérise le monde de l'homme. Mais peut-être des analyses, si modestes soient-elles, touchant les consonances sociales de certains termes et en particulier du mot *nature* clarifieront-elles quelques éléments du problème. Marx a certai-

(1) Cf. Georges Gurvitch, *Les fondateurs de la sociologie contemporaine*, 2e cahier : *Proudhon sociologue*, Paris, Centre de Documentation universitaire, pp. 43 sqq.

(2) Ce texte tiré du *Manuscrit économico-politique de 1844* est cité dans Maximilien Rubel, *Karl Marx*, Paris, Rivière, 1957, p. 128. Rubel, jaugeant les matériaux dont s'est servi Marx pour élaborer sa thèse sur la connaissance, rappelle l'effort poursuivi par Gurvitch pour dépasser le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines : la sociologie est envisagée par Gurvitch comme le trait d'union entre les deux groupes de sciences : l'existence même de la sociologie doit montrer combien est artificiel ce cloisonnement. Cf. *Vocation de la sociologie*, Presses Universitaires de France, 1re éd., 1950, p. 582.

nement une conception beaucoup plus concrète, beaucoup plus instrumentale de la nature que ne l'ont la plupart des philosophes du XVIIIe siècle. Il ne pense pas que, dans son effort pour la dominer, l'homme respire perpétuellement une atmosphère d'idylle. Néanmoins la nature que le prolétaire vainqueur pourra étreindre après les durs combats auxquels l'a acculé l'histoire — ces combats, soulignons-le, ont élargi considérablement le potentiel de sa raison, ont développé ses moyens techniques — n'est pas sans rappeler certains traits de la nature dans laquelle le civilisé du XVIIIe siècle aspirait à retrouver une virginité morale. Et la théorie des aliénations élaborée par Marx a pour corollaire une conception plutôt statique de la nature humaine. D'une façon générale l'utopiste tend même à bousculer plus profondément les caractères physiques de l'homme. On se rapelle les caricatures suscitées par l'œuvre de Fourier : le phalanstérien, l'habitant de la commune sociétaire est doté d'une longue queue qui porte à son extrémité un œil. Louise Michel qui fut pendant la deuxième partie du XIXe siècle une des Égéries du socialisme envisage comme proche une refonte biologique quasi totale de l'animal humain. « Si l'homme n'était l'esclave d'un autre homme, écrit celle qu'on a appelée la *Vierge rouge*, la nature serait belle. » Elle écrit encore : « Depuis que l'humanité gît les ailes repliées, des sens nouveaux ont germé : même physiquement l'homme nouveau ne nous ressemblera plus (1). » Disons encore que nous ne traiterons pas ici des rapports qui se sont noués entre le socialisme et les conceptions évolutionnistes de la science moderne. Mais nous rappellerons que les mythes de l'Age d'or, du Paradis perdu, mythes très vivants dans le socialisme dit scientifique (plus vivants chez Engels que chez Marx), ont été l'objet dans le socialisme utopique de critiques attentives et sévères. L'Age d'or n'est pas derrière nous, déclare Saint-Simon, il est devant nous.

Le dosage du naturel, du social, de l'historique, aussi bien dans la pensée du XVIIIe siècle que dans celle de Hegel et de Marx, s'établit malaisément. Comment Pierre Poivre qui gouverna au nom du roi Louis XV les Antilles françaises et qui fut mêlé à la Physiocratie voit-il les indigènes ? De la même façon que le Dr Quesnay, le chef de l'école physiocratique, le voit dans le boudoir de la marquise de Pompadour. C'est à la mesure de leurs préoccupations morales, politiques et sociales que les trois siècles, le XVIe, le XVIIe et le XVIIIe dessinent le type du bon sauvage. Les missionnaires, les soldats, qui s'aventuraient à

(1) Cf. Irma Boyer, *Louise Michel*, Paris, Delpeuch, 1927 p. 159 et p. 47.

travers les continents neufs s'émerveillaient du caractère primitif qu'offraient les civilisations avec lesquelles ils prenaient contact. Émerveillement naïf, car les *naturels* qu'ils rencontraient avaient eux-mêmes la nostalgie d'un âge d'or et se considéraient comme vivant dans un monde dégradé, déchu (1). Les différents groupes ethniques, les différents groupes sociaux projettent sur cet écran mystérieux qu'ils appellent la nature des besoins, des rêves, des regrets contradictoires. Pour les Physiocrates et les Girondins la nature a de tout autres résonances que pour les Jacobins. Pour les premiers elle est généreuse, abondante, son exubérance dispense des jouissances dont l'homme ne se rassasie pas. La nature aux yeux des Jacobins a encore une générosité charmante mais elle invite à des épanchements plus mesurés : vivre selon la nature, c'est vivre de façon frugale, c'est même montrer une certaine austérité. Et peu à peu s'établit une équation de prime abord surprenante : se conduire en homme de la nature et en Spartiate, c'est tout un. Un Jésuite du XVIII[e] siècle, le P. Lafitau, qui séjourna dans le Nouveau Monde, compare les sauvages aux anciens Grecs : on a la joie de retrouver l'Antiquité classique toute vivante dans le comportement du sauvage ! L'esprit qui anime la Révolution française est dans son essence antihistorique, disions-nous au début de cette étude : la raison étendant son empire sur le monde, l'histoire va prendre définitivement ses contours humains. Mais le citoyen antique qui s'est montré sage, vertueux, raisonnable, héroïque doit être pour nous un modèle. Après avoir déclaré que *l'histoire n'est pas notre code*, Rabaut-Saint-Étienne ajoute : « Instruisons nos enfants avec les méthodes en honneur chez les anciens Crétois. » Mme Roland *asinant* dans sa propriété du Lyonnais, tient à se comporter en familière de la nature. Mais, écrivant à Buzot (7 janvier 1791), elle achève ainsi sa lettre : « Adieu tout court, la femme de *Caton* ne s'amuse point à faire des compliments à *Brutus*. » Nul doute au surplus, que Roland en se poignardant deux ans plus tard n'ait voulu jusqu'au bout jouer le rôle de Caton. L'homme qui franchit la rampe de l'histoire à la fin du XVIII[e] siècle est un pseudo-sauvage grimé en Grec ou en Romain. Double accoutrement qui, aux yeux de Hegel et de Marx, explique dans une large mesure son échec. Raison désincarnée, goût des robinsonades, oripeaux de la tragédie classique, autant de tares paralysant l'efficacité de l'homme qui

(1) Cf. l'étude : Le mythe du bon sauvage, de Mircea ELIADE in *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, pp. 36 sqq. Eliade fait lui-même l'analyse critique d'un ouvrage important : Giuseppe COCCHIARA, *Il Mito del Buon Selvaggio. Introduzione alla storia delle teorie etnologiche*, Messina, 1948.

s'efforçait de réaliser historiquement l'*Aufklärung*. Le dialogue entre l'histoire et la nature s'est déroulé dans la bouche d'acteurs trop verbeux, estime Marx : le prolétaire qui sent plus directement le poids de l'infrastructure économique et qui entreprend une tâche réelle de libération, restaurera dans son intégrité la nature humaine. En fait, aussi bien chez Marx que chez l'*Aufklärer*, la transcendance qu'on a voulu chasser réapparaît. Se succèdent des eschatologies qui sont les unes et les autres propres à donner de nouveaux élans aux passions mais qui ne se relient pas directement aux réalités sur lesquelles s'exerce l'action de l'homme. Dans le premier cas c'est la raison, dans le second l'histoire, qui ouvrent la porte du paradis retrouvé. Mais les deux Eden rejoignent l'utopie.

Depuis une centaine d'années la ruine de l'utopie s'est consommée dans deux débats qui se sont engagés sur des plans très différents. Une première discussion oppose socialistes scientifiques et socialistes utopiques : ce disant, nous ne formulons pas de jugements de valeur, nous utilisons une terminologie devenue courante. Les saint-simoniens et les proudhoniens qualifiés d'utopistes se réclamaient de la science autant que leurs adversaires. On reprochait à l'utopiste d'appartenir à ce groupe d'inspirés qui relève d'un traitement psychiatrique. Dans une thèse, que Dareste soutient en 1843 devant la Sorbonne sur l'utopie et qui traite plus spécialement de More, de François Bacon et de Campanella, le terme d'inspiration est pris en mauvaise part : il dégage un inquiétant fumet de religiosité primitive et fanatique. Inspiré s'identifie à orgueilleux et à frivole. Les socialistes scientifiques n'imaginent pas qu'on puisse faire la leçon au prolétariat qui dans un vaste effort collectif construira la cité future. Celui qui dessine dans le silence du cabinet la maquette de cette cité risque de fausser l'élan naturel de l'histoire. (On altère la nature en voulant la redresser !) Dans la mesure même où très expressément il se refuse à toute prédiction, Marx apparaît plus vigoureux, plus solide que tous les théoriciens auxquels il décoche des flèches. Il donne l'impression d'une virilité intellectuelle exceptionnelle alors que les utopistes se présentent comme des joueurs frêles, efféminés, mièvres. Les tenants du socialisme scientifique peuvent aussi rappeler — et une telle évocation assure des succès faciles — que les fabricants de cités harmonieuses tremblent quelquefois d'inquiétude à la perspective de voir leurs propres rêves prendre corps : tel William Godwin écrivant à Shelley : « Ce qu'il y a de plus désirable à mon avis, c'est d'entretenir la fermentation intellectuelle et solitaire et d'ajourner l'application

et l'action. » Le second débat, plus récent, s'est amorcé au début du xxe siècle : face à l'utopiste se dresse l'homme qui défend le mythe. Georges Sorel a donné dans les années 1900 un grand lustre à la distinction qui doit être établie entre le mythe et l'utopie. Sorel qui apparaît de plus en plus comme le commentateur le plus intelligent, le plus profond de Marx, jugeait assez fragile la construction scientifique élaborée par l'auteur du *Manifeste communiste.* Mais Marx était félicité pour avoir fourni à la classe ouvrière un ensemble de valeurs fécondes. Nourri par Marx, le prolétaire donnerait le jour à des mythes nouveaux capables de transformer le monde, et dessinerait les linéaments d'une morale héroïque. L'utopiste trop froid, trop désincarné, trop facilement optimiste serait balayé par le vent noir et salubre de la dialectique marxiste. Alors que, dans la première partie du xixe siècle, l'utopiste semblait trop empêtré de fils religieux, dans la seconde au contraire, reproche lui était fait d'avoir voulu détruire des valeurs qu'on pouvait juger irrationnelles, mais qui constituaient l'azote dont l'absence entraînait l'asphyxie du corps social. Un grand procès s'instruisait en Europe contre l'*Aufklärung* : en se déclarant neutre dans des débats que l'homme moderne, de plus en plus désemparé, de plus en plus altéré de certitudes, prolongeait avec passion, l'*Auflkärer* recevait de terribles coups qui l'affaiblissaient. L'utopiste semblait lié à cette famille spirituelle qu'un laïcisme sommaire, peu nourricier, satisfaisait. Didactique, moralisateur, angélique, il ne pesait plus guère à un moment où les conflits politiques et sociaux prenaient une insolite ampleur, où les soubassements mêmes du monde social se lézardaient. On ne peut nier que Marx et Engels d'une part, Sorel de l'autre, n'aient souvent attaqué avec des armes efficaces l'utopie, mais, à confronter les deux conflits, il apparaît que les trois antagonistes, le fabricant d'île heureuse, le dialecticien, le défenseur du mythe, plus rapprochés d'ailleurs qu'on ne l'imaginait, ont simplifié les problèmes. Est-ce au dialecticien de considérer l'utopiste comme un efféminé, comme un sentimental porté aux affirmations arbitraires ? Dans un entretien avec Hegel, Gœthe avait demandé ce que devenait la dialectique lorsque la maniaient des esprits malades. La question était pour lui de primordiale importance parce qu'il pensait non sans raison que beaucoup de personnages malsains franchissent la rampe de l'histoire. (L'histoire ne peut-elle pas apparaître comme le psychodrame grâce auquel nombre d'individus se guérissent de leurs névroses pour le plus grand dam d'une société qu'un tel jeu disloque ?) Hegel avait fait devant Gœthe un geste dédaigneux qui semblait signifier : *Qu'importe !*

Et Gœthe de répondre : « Je retourne à la nature (1). » Dans l'étude qu'il consacre à Hegel, Alain rappelle un mot révélateur de Lucien Herr. Celui-ci, un *Hégélien-né*, souligne Alain, déclare un jour que *le passage en Hegel était toujours de sentiment* (2).

Nous comprenons comment à nouveau le fossé se creuse entre Proudhon et Marx. Proudhon profondément antiromantique, Proudhon l'adversaire de ceux qu'il appelle les *femmelins*, s'inquiète d'une méthode qui exagère le côté morbide de l'histoire et qui fournit aux tyrans des armes particulièrement redoutables. Utopistes, dialecticiens et défenseurs des mythes se meuvent les uns et les autres dans un univers tout baigné d'affectivité. Georges Sorel donnait à la pensée de Marx un caractère mythique : nous avons nous-mêmes décelé chez Hegel et chez Marx un grand nombre de mythes et nous avouons que, nous rapprochant ainsi de l'homme des Lumières, nous éprouvons devant certains de ces mythes des réactions alertées. Mais Sorel, condamnant l'utopie sous prétexte qu'elle aurait rompu le contact avec le monde vital des mythes, se trompe. Le mythe est présent dans l'utopie comme il est présent dans la dialectique. En même temps qu'ils se situent à la pointe de l'utopie, les révolutionnaires de 1789 sont générateurs de mythes. Sorel lui-même avec loyauté reconnaissait que le mythe des soldats de l'an II avait poussé dans les flancs de l'utopie rationaliste (3).

En général, pour se débarrasser de la littérature utopique, les marxistes d'ailleurs beaucoup plus dédaigneux à l'égard de leurs adversaires que Marx lui-même et que Engels — la façon dont Fourier est traité est caractéristique (4) — utilisent un mot qui, dans leur bouche ou sous leur plume, semble posséder un caractère magique : *la grande industrialisation.* Soit que le plus souvent il ait vécu dans des temps où l'industrie en était au

(1) Cette conversation nous a été transmise dans les fameux *Entretiens de Gœthe avec Eckermann*, cf. la 10e éd., Leipzig, Brockhaus, 1918, pp. 531 sqq. Elle est rappelée dans l'ouvrage déjà cité de Maximilien Rubel, p. 58, n. 6. Au cours d'un Colloque international consacré à Gœthe et qui s'est tenu à Strasbourg en avril 1957, nous avons dans une communication touchant *Gœthe et le saint-simonisme* longuement commenté l'entretien que nous résumons ici.

(2) Cf. Alain, *Idées*, Paris, Hartmann, p. 211.

(3) A ce propos le thème de la *Montagne*, si vivant dans les Assemblées révolutionnaires françaises en 1792 et pendant la crise de 1848, mérite un examen particulièrement attentif.

(4) Les textes rassemblés par Hubert Bourgin dans sa thèse sur *Fourier*, Paris, Société nouvelle de Librairie et d'Edition, 1905, sont à cet égard suggestifs. Hubert Bourgin rappelle aussi l'opinion de Tcherkesoff estimant que le *Manifeste communiste* s'inspirait des articles de Victor Considérant, le disciple de Fourier.

stade infantile, soit qu'il ait aimé la vie bucolique ou la solitude du cabinet, l'utopiste ne mérite pas le *Dignus est intrare* parce qu'il n'a pas démonté correctement les rouages de l'industrie moderne. Marx était convaincu que l'expérience de la grande industrie rationalisait l'homme. Auguste Comte, encore que d'une façon moins systématique, nourrissait des rêves voisins. Marx voyait d'un œil favorable la disparition du monde artisanal : la petite production maintenait l'homme dans un milieu étriqué où le berçait le refrain des vieilles chansons, où le bandeau des vieilles illusions voilait ses yeux. La grande industrie, dénudant le prolétaire, le renouvelle et l'amène à façonner le monde qui achèvera l'histoire. Le schème que Marx dessine implique à la fois les présupposés de la dialectique et une adhésion plus ou moins consciente à la notion de spontanéité économique élaborée par les libéraux du XVIIIe siècle. Mais Jaurès considère avec raison que le moule socialiste préexiste à la grande industrialisation. La pensée de Marx se développe dans un monde mythique assez *décollé* par rapport aux réalités de l'économie.

On peut admettre sans peine que la grande production capitaliste provoque de très graves lézardes dans l'infrastructure économique du monde. Il est beaucoup plus difficile d'admettre que ces lézardes déterminent à leur tour une évolution psychologique précise et systématique. Maximilien Rubel a pu montrer que « dans la sphère particulière des faits sociaux qui seule préoccupe Marx, les phénomènes matériels — forces productives et commerce social — et les réactions proprement humaines ne relèvent pas du même principe de causalité » ; Rubel pense qu'on ne peut examiner avec un même critère « la structure matérielle et les facteurs humains des bouleversements sociaux » (1). La conscience de classe apparaît avant le développement de la grande industrie et les premiers syndicalistes qui ont souvent étudié avec intelligence les problèmes qu'un tel développement posait à l'ensemble de la classe ouvrière n'appartenaient justement pas aux secteurs dans lesquels le rythme de l'industrialisation se poursuivait avec la plus grande ampleur. Le prolétaire de la grande industrie n'a pu s'éveiller à la conscience de classe que grâce à des leçons données par des camarades venus d'autres points de l'horizon. Les expériences contemporaines administrent la preuve que cette conscience de classe qui, pour les marxistes, constitue le moteur essentiel de l'histoire, ne règne pas en maîtresse dans l'esprit de la classe ouvrière. D'autres problèmes

(1) Rubel, *op. cit.*, p. 218.

qui touchent aux faits nationaux ou aux préjugés raciaux gardent leur vitalité. Marx l'emporte sur ses rivaux socialistes dans l'ordre de la passion, dans l'ordre d'une certaine brutalité idéologique propre à allumer les colères. Il ne l'emporte pas dans l'ordre de la compétence. Robert Owen et les saint-simoniens qui se sont colletés avec les réalités de l'industrie disposent sur le plan technique d'un outillage autrement varié et moderne que l'outillage dont dispose Marx. Le monde dans lequel se meut Karl Marx est un monde d'apocalypse. L'auteur du *Capital*, tout en se défendant de vouloir décrire l'avenir, appartient à la grande famille des Prophètes. Il est prophète, il n'est pas technologue. La notion *d'accomplissement*, notion dont nous avons souligné le caractère mythique, s'articule bien avec une pensée qui met l'accent sur les *saltus* de l'histoire et qui incline à un *pantragisme.* Mais quelle peut être son utilité lorsqu'il s'agit d'établir les courbes qui traduisent les mouvements de l'économie ? Nous retrouvons cette notion chez Saint-Simon : quelques pages de Saint-Simon ont des résonances hégéliennes (1). Mais la notion d'accomplissement a quelque chose de moins métaphysique, de moins systématique chez Saint-Simon que chez Hegel. Elle se présente sous un aspect plus pédagogique. Encore que Marx ne s'en explique pas clairement, elle semble pour lui comme le lieu mystérieux où se nouent les fils des divers déterminismes sociaux. Dans un roman, *Le flambeau*, l'écrivain hongrois Sigismond Moricz met en scène un pasteur qui, au moment de mourir, prononce ces mots : « Tout est consommé et rien n'est expliqué. » Marx donne dangereusement, pensons-nous, comme Hegel valeur explicative à la *consommation historique.*

Notre étude *Utopie et planification* publiée naguère (2), s'attachait à montrer l'importance que pouvait revêtir la notion de *distance* dans l'analyse des faits sociaux. Contre l'utopiste de droite se réfugiant dans un passé mythique, contre l'utopiste de gauche s'affranchissant de l'histoire, Marx imagine — mais ne se comporte-t-il pas de ce fait lui aussi en utopiste ? — une sorte de position idéale qui permet de prendre une mesure exacte de l'événement et ainsi de participer vigoureusement à la gestation de la bonne histoire. Comme l'esprit risque à chaque instant de s'égarer hors de ce point idéal, on comprend qu'il ait fallu imaginer des organismes autoritaires pour le remettre dans le droit chemin. De là le style dictatorial employé par le

(1) Cf. notre étude : *L'Europe et le socialisme*, voir plus loin.
(2) Voir *supra*, p. 22.

communisme moderne. En fait Marx croit, et c'est bien le point faible de l'hégélianisme, de l'historisme, qu'à tout événement, à tout problème, à toute donnée de l'histoire correspond une *réponse*. Une série d'excitations complexes et souvent contradictoires agissent sur l'homme qui doit répondre. Cet homme a un certain tempérament, il a été formé par une certaine pédagogie. Ses colères, ses soumissions, ses rancunes, ses évasions se relient à un ensemble d'expériences plus ou moins bien ordonnées. Pour prendre les photographies de l'événement il s'installe plus ou moins malgré lui à des distances très différentes. Marx imagine une homogénéité sociale, une sorte d'alacrité unanimiste dans la prise de conscience, toutes choses qui sont des fictions. Les violences ne correspondent pas nécessairement à des oppressions, elles peuvent provenir d'inadaptations, ce qui transforme la perspective révolutionnaire. L'homme de l'utopie beaucoup plus porté que l'homme de l'histoire à penser pédagogiquement, à étudier les moyens d'adaptation, reprend une place de choix dans un monde où les minorités agissantes mènent les masses. Qu'il s'appelle Platon, Campanella, Saint-Just ou Herbert-George Wells, l'utopiste, depuis des millénaires, s'est préoccupé de ces serres chaudes dans lesquelles sont fabriquées les élites qui assurent la sauvegarde de la cité. Les Samouraïs de Wells préfigurent les groupes à la fois bureaucratisés et militarisés caractéristiques des partis politiques modernes. Les chefs aujourd'hui, bien loin de se conduire en hégéliens plongeant dans le fleuve de l'histoire pour prendre un bain de Jouvence, se proposent des fins assez précises et s'entourent des techniciens qui auront la charge de canaliser, de discipliner le fleuve. Beaucoup d'écrivains d'obédience marxiste font toute réserve touchant les méthodes de Blanqui ou les visions délirantes de Fourier ; mais en fait le communisme moderne repose sur des piliers sculptés par Blanqui et par Fourier. Blanqui fait figure de précurseur comme technicien du coup de main. Quant aux coopératives, aux *combinés* mi-agricoles mi-industriels de Fourier, ils sont les uns et les autres comme les cellules-mères de l'économie qui s'organise dans les démocraties populaires.

Sur la façon dont mûrissent les économies et sur l'évaluation des besoins sociaux, Marx s'est trompé. Sans doute, comme il possède le sens du tragique, il se meut avec aisance dans la guerre. (De son côté Engels se jugeait de grandes compétences en matière de stratégie.) Bien différent de tant de socialistes qui, au cours du XIXe et du XXe siècle, respirent si ingénument une atmosphère de fêtes galantes et rustiques, Marx s'efforce de

pénétrer la signification des grands conflits internationaux et la guerre lui apparaît propre à clarifier les situations. Il applaudit en 1854 à la campagne que Français et Anglais mènent contre la Russie, rempart de toutes les réactions sociales. Il applaudit à la guerre franco-allemande de 1870-1871, la prépondérance de la Prusse en Europe devant indirectement valoriser le socialisme allemand, le marxisme au détriment de l'anarchisme proudhonien. Mais le jugement de Marx présente un caractère unilinéaire. Marx pense que le vainqueur plus vigoureux, plus mûri que l'adversaire mérite sa victoire : Marx n'imagine pas qu'un des belligérants, disposant soudain d'une invention nouvelle, puisse obtenir une décision monstrueuse au regard de la raison. Et nous entendons ici aussi bien la raison de l'*Aufklärer* que la raison historique du Dialecticien. Les guerres pour Marx traduisent correctement des rapports de force : elles ne lui apparaissent pas comme des *parties de poker*. Or de nos jours les conflits semblent impliquer un éventail de possibilités extrêmement large : des éléments difficilement pondérables, des anxiétés, des volontés de puissance qui tiennent du caprice, jouent un rôle de plus en plus important.

On avait pu penser au XIXe siècle que l'irruption de grandes masses sur la scène de l'histoire et le développement de l'industrie, celui-ci comme celle-là générateurs d'esprit positif, provoqueraient une régulation progressive des causalités : il n'en est rien. Nous dépensons souvent en pure perte beaucoup d'intelligence pour donner un caractère socialement représentatif à des luttes traduisant le choc d'ambitions brutales, grossières. Entre individus se produisent des heurts relevant plutôt des malfaçons de la nature humaine que de l'évolution de l'histoire, mais à la suite de ces heurts s'amorcent de nouvelles séries d'événements très importants. Nous vivons dans ce monde des commencements absolus, ce monde de l'Uchronie qui furent chers à Renouvier.

Pour Marx, comme pour Sorel, la bataille sociale éduque l'homme : le militant révolutionnaire devient tout naturellement le gestionnaire intelligent du monde nouveau, les valeurs mêmes de ce monde ayant été forgées par sa victoire. Mais c'est bien là l'utopie, au sens le plus banal et le plus décevant du mot ! Car le problème se pose aujourd'hui d'offrir à l'homme, en fonction de toutes nos connaissances, les moyens de réagir en face de situations qui semblent défier notre imagination. Il s'agit, pour employer une expression de Dewey, non seulement d'adapter l'homme à telle ou telle situation mais de transformer, d'élargir

sa capacité d'adaptation. L'histoire n'est plus la grande pédagogue, il faut créer une pédagogie qui permette à l'homme de faire face à l'histoire. Devant l'*innovation* dont nous savons l'importance croissante dans les mécanismes de l'économie moderne, celui qui a l'habitude des schèmes de l'utopie garde plus de fraîcheur imaginative et plus de sens concret que l'homme écrasé par les avalanches de l'histoire. Marx avait pensé que l'évolution de l'Angleterre prendrait une valeur d'exemple et que toutes les nations passeraient par le stade anglais. Or non seulement les rythmes de l'évolution capitaliste, mais la structuration même de l'économie ont été différents en Angleterre, en France, en Allemagne, aux États-Unis. Les économies voisinent aujourd'hui sans se fondre et ce sont moins les contradictions internes du capitalisme que l'éveil à la vie politique des pays considérés comme sous-développés qui constitue pour l'Amérique et pour l'Europe occidentale le plus grave danger. Les utopistes familiarisés avec les thèmes de l'*île* et du *dormeur* pensent naturellement en termes de rupture et de discontinuité. Les problèmes que posent les contaminations, les osmoses morales entre les diverses classes, les diverses races, les diverses nations les ont toujours préoccupés. Ils ne se sont pas figés autour du binôme prolétariat-bourgeoisie. Dans l'utopie de Sébastien Mercier *L'an 2240*, la statue du Nègre libérateur orne une des grandes places de Paris ; dans l'utopie d'Anatole France *Sur la pierre blanche*, les révoltes des hommes de couleur sont à l'origine du renouvellement social de la planète.

IV

LA TECHNOCRATIE MENACE-T-ELLE LA LIBERTÉ HUMAINE ? (1)

Traiter de la technocratie, c'est s'engager sur un chemin difficile ; le paysage qu'on découvre est aride ; de plus, on est épié par des observateurs sans indulgence. Les champions de la libre entreprise, la vieille garde du libéralisme économique boudent, car on décrit un univers dont les rouages passent entre des mains dirigistes. On se heurte par ailleurs aux marxistes, car on évoque une atmosphère brutalement antidémocratique, ce qui est grave, car beaucoup d'autoritaires tiennent un vocabulaire démocratique : chose plus grave encore, dans l'univers où on s'engage, le prolétariat est diminué à la fois quantitativement et qualitativement. De plus, la technocratie se présente avec un caractère *Docteur Caligari*, elle rejoint un romantisme élémentaire et puissant : la création du robot, la destruction de l'homme, qui fut pendant deux millénaires l'élève attentif et serein de Minerve. Les champions de l'homme éternel font une moue horrifiée devant la technocratie : les réactions du groupe *Esprit* sont à cet égard caractéristiques. Un Colloque sociologique rassemblé à Paris en 1948 — Georges Gurvitch en était l'animateur et un volume publié chez Armand Colin donne le compte rendu de ce Congrès — avait mis à son ordre du jour la technocratie. Je me rappelle l'intervention de Mounier : une conférence intéressante, passionnée, mais gênée aux entournures. Mounier ne voulait pas se présenter en réactionnaire, en pourfendeur de la technique, en défenseur de l'artisanat : il plaidait pour la machine. En même temps, il n'acceptait pas la férule du technicien. Mêmes balancements complexes chez un Henri Lefebvre qui exprimait le

(1) Publiée d'abord dans *Foi et vie*, 52e année, no 2, mars-avril 1954.

point de vue communiste. Lefebvre devait être malgré lui nuancé, dire : « D'un côté... De l'autre... » (usant ainsi de la rhétorique qui portait sur les nerfs de Marx). Nous assistions à des prises de position ou à des mises en garde, mais le fait technocratique restait enveloppé de brume. Il était présent et clandestin comme il l'est dans la cité contemporaine. Gimgembre, le mousquetaire impérieux de la petite entreprise, invitait, voilà un an, Pinay à secouer le joug des technocrates. Et le général de Gaulle, voulant jeter à bas Jean Monnet de son socle luxembourgeois, le traite de technocrate.

Comment définirons-nous la technocratie ? Étymologiquement, *le gouvernement des techniciens.* Mais il ne s'agit pas ici de pur technicien de la politique. Derrière le mot *technocrate* se dessinent deux ordres de faits : 1. Le politique se dévalorise au profit de l'économique ; 2. L'esprit hiérarchique et autoritaire s'affirme dans la cité.

Évoquons d'abord trois précurseurs de la technocratie : Saint-Simon, Cournot, Rathenau.

Saint-Simon qui, au fur et à mesure que passent les années, prend un extraordinaire relief, est un des prophètes les plus lucides des temps modernes : il élabore, dans le premier quart du XIXe siècle, une synthèse aussi puissante qu'originale. Il a lu Joseph de Maistre, il a lu Bonald, les grands contre-révolutionnaires, il se dit que les sociétés ont leurs lois propres et qu'une philosophie des lumières, une philosophie simplement armée du niveau et du compas maçonniques, ne peut pas tout dans un monde qui a ses résistances propres, ses structures propres. La raison est une arme sans doute utile, pense Saint-Simon, elle détruit plus qu'elle ne construit : elle doit, pour être efficace, s'adosser à l'Histoire. Il ne s'agit pas de revenir artificiellement au passé, mais d'édifier une cité nouvelle. Après l'heure des prêtres, ce fut l'heure des soldats. Après l'heure des soldats vient l'heure des légistes. Sonne maintenant l'heure des industriels. Vont se rassembler dans la *Chambre d'invention* les artistes, dans la *Chambre d'examen* les savants, dans la *Chambre d'exécution* les industriels. Aux vieux parlements verbeux et critiques se substituent un grand conseil de créateurs, d'organisateurs, de planificateurs. Mais attention ! Saint-Simon et ses disciples, en même temps qu'ils dessinent les traits de la technocratie future, en pressentent les dangers. Ainsi s'explique que le saint-simonisme se soit naturellement prolongé en religion. Les industriels qui ont la charge d'orienter la société nouvelle, de fabriquer les rouages nouveaux, doivent posséder, pour faire

une œuvre viable, une âme sacerdotale, une âme épurée. Seuls les hommes ayant le sens de la destinée totale de la société peuvent prétendre au rôle de grands *managers*. Le saint-simonien dit *technique*, mais dit aussi *vocation*. Les nouveaux directeurs doivent avoir une vocation, doivent être des inspirés. Les polytechniciens qui seront l'armature du saint-simonisme dans les années 1830 et 1840 (et on sait que la métallurgie française, les grands réseaux ferrés français sont saint-simoniens) considèrent que l'œuvre économique doit s'édifier sur l'amour.

Autre précurseur, Cournot, inspecteur général de l'Instruction publique sous le Second Empire. L'homme a des aspects d'universitaire un peu pesant, un peu engoncé : son style se présente comme une redingote bien coupée, mais sévère. Singulier Cournot, de carapace si banale et consumé intérieurement par de surprenantes lucidités : le XIXe siècle passe sans s'arrêter devant l'œuvre de ce pédagogue terne qui fit de son vivant les plus vains efforts pour trouver quelque audience. C'est Friedmann qui m'a fait lire Cournot. Friedmann s'est demandé jusqu'à quel point Cournot n'a pas été plus lucide que Marx. Cournot montre le rationnel se substituant au vital. La formule dans laquelle Cournot enveloppe l'histoire de l'homme est étonnamment ramassée : « Du roi des animaux au concessionnaire de la planète. » Nous n'assistons pas au triomphe de l'esprit sur la matière, mais au triomphe des principes rationnels et généraux des choses sur l'énergie et les qualités propres de l'organisme vivant. Cournot montre comment le technicien liquide le juriste. Celui-ci envisageait la sécurité dans la jouissance des biens : le technicien fait craquer les catégories paisibles qui encadrent la pensée du juriste. A la chanson de l'oiseau succède la ritournelle que débite l'orgue de Barbarie (nous dirions aujourd'hui la radio) ; Cournot a eu de curieuses nostalgies napoléoniennes : « Napoléon Ier, écrit-il, est classique jusqu'à l'anachronisme. » Cournot rejoint Pouchkine qui voit dans Napoléon le dernier Apollinien, le dernier méditerranéen rêvant à l'échelle de l'homme. Les technocrates faustiens enterreront l'Apollinien. Cournot a sans doute espéré une réconciliation du *voulu* et du *donné*. Le faustien organisateur ne pourrait-il pas rester sensible à la ligne naturelle des choses ? Espérance plutôt que croyance. Cournot a l'intime et triste conviction que les rationnels l'emporteront sur les vitaux : nous n'entendrons plus dans l'aurore le chant de l'alouette.

Rathenau, qui fut ministre des Affaires étrangères du Reich

allemand, après le désastre de 1918, et qui périt en 1922 sous les coups des nationalistes, se range aussi parmi les technocrates. Un des plus grands écrivains de l'Allemagne contemporaine, Ernst von Salomon, participa à l'assassinat de Rathenau ; il aimait d'ailleurs ce grand Israélite lyrique et lucide qu'il immolait sur l'autel des vieux dieux allemands. (Ernst von Salomon allait vers Rathenau comme Montherlant vers le taureau.) Rathenau rêvait à une synthèse Wagner-Nietzsche ; en même temps, il dirigeait la fameuse *Allgemeine Electricität Gesellschaft* qu'avait fondée son père en 1883. Il redoutait l'effondrement de la tradition prussienne dans l'Allemagne moderne et il souhaitait une fusion harmonieuse entre la grande industrialisation et le sens prussien de l'État. Une technocratie permettrait, pensait Rathenau, d'entretenir la vitalité de la nation. Je rappellerai ici que les saint-simoniens, les Rodrigues, les frères Péreire, étaient comme Rathenau, Israélites. Inclinés à faire la synthèse industrie-religion. Le grand monopole étatisé, le grand service public devenait, dans la pensée de Rathenau, l'armature de l'État moderne. Se dessinait un type nouveau, le technicien qui n'était ni l'homme du troupeau démocratique, ni le serviteur du capitalisme. Dans le monde de demain, l'avidité céderait le pas à la responsabilité. Au capitaliste jouisseur se substituerait un homme fier de décider des grandes options économiques et sociales. Différent en cela des saint-simoniens, Rathenau soumettait les techniciens à un régime ascétique. La morale du renoncement constitue une des pièces maîtresses du système élaboré par Rathenau. Le technicien mettra sur pied un programme dotant la nation de plusieurs millions d'automobiles, mais lui se promènera à pied. Il assouvira des besoins, mais il saura, lui, maîtriser ses propres appétits.

Venons-en à la technocratie contemporaine qui se présente elle-même en deux temps.

Premier temps : l'équipe américaine, qui rassemble Howard Scott, Chase et divers économistes qu'on retrouve dans le *brain-trust* de Roosevelt. La grande ombre de Veblen — Thorsten Veblen meurt au moment où éclate la crise qui va entraîner la politique du *New Deal* — plane sur cette équipe. Veblen apparut aux bien-pensants des États-Unis comme un *rouge* inquiétant. Il se livra à une sévère critique de Marx. Ce dernier, aux yeux de Veblen, restait un métaphysicien, un spiritualiste, un optimiste. Trois traits peu goûtés de Veblen qui envisageait une dislocation du marxisme au profit d'une philosophie plus matérialiste, moins finaliste. L'équipe Howard Scott faisait vigoureusement mais

sans grande originalité le procès du libéralisme et proposait un *planning* qui amortirait les crises.

La seconde équipe dans laquelle va figurer Burnham (on sait le grand sort de son livre, *The Managerial Revolution*, traduit en français sous le titre *L'ère des organisateurs*), procède à une analyse plus profonde et plus large de la *techno-bureaucratie*, elle compte dans ses rangs des trotskystes, des vaincus de la révolution soviétique. Elle établit un double pronostic : 1. Décadence du capitalisme au profit des *managers*, ces derniers constituant les cadres de l'usine moderne et l'*Intelligentsia* des planifications nouvelles ; 2. Décadence, dans les Républiques soviétiques, du dynamisme révolutionnaire au profit d'un Thermidor bureaucratique. En définitive, dans le monde libéral, le capitaliste subit une double défaite : il contrôle difficilement une entreprise de plus en plus complexe, de plus en plus inhumaine, il ne peut plus vivre d'autre part sous le signe d'une économie brutalement concurrentielle. Donc s'opère une double soumission à l'égard de l'ingénieur et à l'égard du *manager* qui fixe les rythmes de vente, qui réorganise les marchés. Dans le monde communiste, la nouvelle machinerie économique apparaît aussi trop complexe pour être soumise au contrôle ouvrier, au contrôle des ignorants. (Contrôle sur lequel Lénine écrit d'âpres pages.) Ainsi, à l'horizon du capitalisme libéral comme à l'horizon du socialisme marxiste, monterait l'étoile du technicien.

D'aucuns diront que de telles perspectives réconfortent. Se créerait en effet un dénominateur commun aux deux blocs rivaux. Et une analyse menée selon la méthode marxiste inclinerait à des conclusions proudhoniennes. La grande usine, avec les servitudes qu'elle comporte, amènerait un nouvel examen des problèmes sociaux : et *volens nolens*, les hommes, qu'ils appartiennent aux jeunes démocraties populaires ou aux vieux États capitalistes, se retrouveraient unis pour résoudre des problèmes qui se posent par-delà les passions politiques. « Tout nous convainc, écrit Friedmann, que le milieu technique tend à l'universalisation et pénètre des régimes très différents. L'organisation, au delà du désordre capitaliste, d'un système de production et de distribution est une condition *nécessaire* à l'avenir de la civilisation. » *Nécessaire*, mais non *suffisante*. « Même dans une économie collectiviste et planifiée, poursuit Friedmann, la prise de conscience individuelle des problèmes humains suscitée par le développement des techniques est indispensable. » Les réactions de Fourastié se rapprochent de celles de Friedmann. Et Fourastié d'écrire *Le grand espoir du XX*e *siècle*. L'effort de

rationalisation économique détruirait les héritages historiques, éliminerait peu à peu les venins proprement politiques. Et c'est ainsi que la formule de Proudhon, *l'atelier remplacera le gouvernement*, pourrait être une réalité, les collaborations techniques sur le plan de l'économie l'emportant sur les ressentiments politiques et sociaux. Je suis très réservé devant cette façon optimiste d'envisager l'avenir. L'historique, je le crains, ne cédera pas de si tôt la place à l'économique. De durs combats sont à prévoir entre le technique et le politique. Les rationalisations sont en effet génératrices de ressentiments : les colères qui se multiplient en face du plan Monnet cautionnent mélancoliquement mon inquiétude. A l'inverse de ce qu'imaginait Saint-Simon, il y a encore de beaux jours pour le soldat. L'homme n'est pas seulement mû par le besoin d'harmonie : pèse sur lui la volonté de puissance.

Comment se présentent, dans l'évolution capitaliste, les perspectives technocratiques ? Comment le capitalisme peut-il devenir caduc sans que se dessine à l'horizon de l'Histoire une eschatologie prolétarienne ? Les technocrates insistent sur l'importance du *chômage massif*. Et la crise économique qui s'est amorcée en 1929 aux États-Unis, qui a été tant bien que mal colmatée par le *New-Deal*, par la seconde guerre mondiale, par le plan Marshall de 1947, par le conflit coréen de 1950, reste encore une plaie mal fermée. Donc les chômeurs sont nombreux, mais ils ne passent nécessairement pas dans le camp de la révolution violente. Ils s'anémient sans combattre, demandent des aumônes plutôt qu'ils ne portent des coups. La révolution se poursuit par le *haut*, c'est-à-dire par la planification, plutôt que par le *bas*, par l'insurrection. Elle est l'œuvre de l'appareil étatique plutôt que de la masse. C'est l'État qui prend en charge les tâches permettant d'absorber plus ou moins le chômage.

Second phénomène mis en lumière par les technocrates : *l'effectif ouvrier s'amenuise*. Colin Clark présente des chiffres éloquents. Par rapport à l'ensemble des travailleurs, la population ouvrière active des États-Unis — il s'agit bien entendu du prolétariat proprement dit — s'élève en 1830 à 65 % ; à 25 % en 1910 ; à 18 % en 1941. En France, le phénomène est beaucoup moins spectaculaire, car l'industrie française se modernise lentement. Mais même en France, il est intéressant de noter que la grande industrialisation n'a pas augmenté la population ouvrière comme on aurait pu s'y attendre. La production s'accroît, mais la population ouvrière stagne : environ 7 millions d'individus en 1850 : aujourd'hui le chiffre est sensiblement le

même. Dans un secteur comme le textile, cette stagnation surprend : un million de travailleurs voilà cent ans, un million aujourd'hui. Stagnation, perspective d'effritement : cette évolution préoccupe beaucoup nos amis d'*Esprit* qui en tirent deux conclusions graves. 1. La classe ouvrière est trop faible pour entraîner la nation à la révolution ; 2. Elle est durement traitée, elle est dans le corps social une plaie purulente, mais non mortelle... Pronostics intéressants, mais qui ne paraissent pas justifiés. La classe ouvrière reste en France très politisée, et, étant donné toutes les impasses auxquelles notre économie est acculée — je pense en particulier à l'impasse agricole — le communisme déborde largement le prolétariat.

Troisième phénomène : les épargnes vont de moins en moins à l'industrie privée. Les ponctions infligées à l'épargne par les dévaluations monétaires d'une part, et d'autre part les émissions multiples d'emprunts, de bons du Trésor, faites par un État sans cesse aux abois, sont autant de ratés dans le moteur capitaliste. L'État doit prendre sur un budget les ressources nécessaires à l'absorption du chômage ou à l'entretien des chômeurs, il doit prendre sur son budget les investissements qui remettent en marche l'économie. Les efforts faits pour redonner vie à l'épargne, pour réintroduire dans le secteur privé la modernisation de l'outillage national, ne sont en France que des palliatifs momentanés, dérisoires.

L'argumentation technocratique s'appuie sur deux ordres de faits. D'une part, elle met l'accent, comme nous venons de le voir, sur la toute-puissance de l'État ou plus exactement sur la prolifération des activités économiques prises en charge par l'État. Celui-ci, de gré ou de force, doit s'entourer d'un nombre croissant de techniciens : ainsi, dans la vieille société est entré le cheval de Troie. Mais, d'un autre côté, l'homme-masse cher au marxisme, le prolétaire interchangeable qui va connaître économiquement un sort cruel mais qui va être moralement victorieux, se dissout. Une hiérarchie s'établit dans la manufacture : la spécialisation joue contre la masse. Le prolétariat perd son homogénéité. L'armée offre le même spectacle que l'industrie. L'infanterie, la piétaille chère à Péguy, est vaincue par les armes savantes. L'Ancien Régime, c'est le cavalier, et la Révolution, c'est l'artilleur, disait Saint-Simon. Napoléon Ier, artilleur de génie, couronne tout naturellement la Révolution. Et le polytechnicien joue un rôle de premier plan dans la société moderne. On sait l'importance prise par la *Synarchie* dans la crise des années 1930 et 1940 : la synarchie explique Pétain et

la Révolution dite nationale, elle se recrute parmi les polytechniciens.

Comment ripostent les marxistes ? Charles Bettelheim fait gaillardement front à la pensée technocratique : on pourra lire ses belles études publiées en 1947 dans la *Revue internationale.* Bettelheim considère comme toujours valable le schéma dessiné par Marx et présente une argumentation en deux temps.

1. Examinant la situation dans les États capitalistes, il met l'accent sur la politique de malthusianisme économique à laquelle ces États sont contraints. Les directeurs, les *managers*, le personnel de remplacement que nécessitent les champions de la technocratie s'insèrent dans un système en décadence, ils sont eux-mêmes atteints par cette décadence. L'arbre capitaliste est pourri, il ne donne que des fruits pourris : si les *managers* avaient poussé sur un arbre en pleine croissance, à la rigueur, on aurait pu attendre d'eux une action efficace. Mais l'ombre de la mort est sur eux : aussi, pour échapper à la contagion, les plus intelligents rejoignent-ils le camp prolétarien. Argumentation scolastique. Oui ou non, les *managers* sont-ils devenus assez nombreux, assez puissants pour constituer un groupe social relativement homogène et par là même agressif ? On ne peut répondre que *sociologiquement* après de minutieuses, de laborieuses enquêtes qui n'ont pas encore été sérieusement menées. Répondre en fonction d'une idéologie préconçue n'est pas répondre. Aussi bien, dans une perspective marxiste, les observations de Bettelheim prennent un tour dangereux, car si le capitalisme pourrit les cadres, les techniciens, il peut aussi pourrir le prolétaire lui-même. Simone Weil, le cœur serré, envisageait à la fin de sa vie cette dernière hypothèse...

2. Dans les démocraties de type soviétique, d'esprit totalitaire, l'envahissement victorieux du bureaucrate n'est pas à craindre, dit Bettelheim. Le Parti est assez fort pour étrangler le *manager* quand ce dernier sera trop remuant. L'Union soviétique, citadelle assiégée et ne disposant pour mener la Révolution que d'une économie arriérée, fait appel à de nombreux techniciens. Animaux utiles un temps et qu'on engraisse, mais qu'on égorge un jour. (Lénine comparait volontiers le *manager* à un poulet.) L'enthousiasme des masses seconde dans cette lutte le bras séculier que fait fonctionner le Parti. Mais, en somme, Bettelheim confirme lui-même l'existence d'un conflit latent opposant dans l'État révolutionnaire deux groupes sociaux. Et celui qui garde

le goût de la liberté constate, désenchanté, que les deux antagonistes, l'homme de l'appareil politique d'une part, et le *manager* d'autre part, sont deux autoritaires attachant l'un et l'autre fort peu de prix à certains aspects de la dignité humaine.

Je crois avoir présenté devant vous les pièces principales du dossier technocratique. Je serai très réservé dans mes conclusions. Je ne crois pas pour ma part au succès du *manager*, du moins à court terme. Aux États-Unis, les tenants du capitalisme traditionnel gagneront encore des victoires sur les *managers*. Le mot même de *manager*, vieillit depuis deux ou trois ans. On parle plutôt aujourd'hui de *Public Relations.* La technique a fait une sorte de saut de l'économique au sociologique. Les *leaders* qui manient les ficelles des *Publics Relations* peuvent avoir des fins propres débordant la technique des *Public Relations* elles-mêmes. (A moins, et ce n'est pas là une hypothèse absurde, que le secret du gouvernement devienne de plus en plus comme un vaste néant. Les efforts d'un Eisenhower pour retrouver son propre personnage, son talisman, sa statue, sont d'un humour assez pénible. Et quelle science des *Public Relations* peut aujourd'hui resculpter cette statue ?) Bien sûr, à l'Occident, la scène de l'Histoire semble se vider et ni le prolétaire, ni le *manager* n'apparaissent pressés de l'occuper. A l'Orient, plutôt que le prolétaire proprement dit, c'est l'opprimé millénaire, l'esclave des rois, des riches, des envahisseurs étrangers, qui prend la relève de l'Histoire. Bien téméraire qui dirait si cet homme nouveau en pleine ascension historique va se livrer aux *managers*. Mais le problème technocratique a du moins cet avantage qu'en le posant, nous faisons craquer les vieilles idéologies périmées qui gênaient notre regard. Seconde conclusion pour nous réconfortante. Les prophètes mêmes de la technocratie, ainsi que les théoriciens les plus lucides du socialisme moderne, ont montré que pour résoudre les crises économiques, l'économie même ne suffisait pas, que l'*homo faber*, pour maîtriser l'outil, avait besoin d'une méditation qui dépasse l'outil, que la domestication de la machine exigeait — et nous employons naturellement ces derniers mots dans leur plus large acception — le sens religieux de l'homme.

DEUXIÈME PARTIE

PSYCHOLOGIE DE L'UTOPIE

I

LE PÈRE DE L'UTOPIE, THOMAS MORE

L'œuvre de Thomas More bénéficie d'un exceptionnel prestige : le mot que More forge au début du XVIe siècle devient en effet un nom commun, un nom familier. Une visite de l'Utopie constitue la première étape du voyage entrepris par ceux qui s'intéressent aux cités idéales. Nous nous poserons trois questions : Qui est Thomas More ? — Dans quel contexte social se situe son livre ? — Quelles avenues maîtresses explorer pour prendre une vue précise de l'Utopie ? — More est plutôt petit ; démarche incertaine, empêtrée. Il porte une robe chiffonnée, mal ajustée ; sa mise négligée accentue une légère disgrâce physique : l'épaule droite est plus haute que la gauche. Les yeux gris, petits, mais beaux, jettent des regards lourds et tendres. More souffre de l'estomac, se nourrit seulement de légumes. Il boit de l'eau, quelquefois, de la petite bière, jamais de vin, Même lorsqu'il exerce de hautes fonctions, il mène une existence discrète. A Londres, il habite d'abord Buckelsbury, le quartier des herboristes, plus tard le calme Chelsea. Il s'entoure volontiers d'animaux : il aime non seulement les animaux domestiques, les oiseaux, mais encore les renards, les furets, les belettes. Le charme la compagnie d'une guenon venue des Grandes Indes. Dans son cabinet, il examine longuement des minéraux, des coquillages, des coraux. Il se marie deux fois ; sa seconde femme, Alice Middleton, veuve d'un mercier, semble avoir été avare et coléreuse. On disait d'elle : *Nec bella nec puella.* More, comme avocat, gagne environ 400 livres par an ; son père, John, est juge et l'enfant grandit dans un milieu de basochiens. A quatorze ans, en 1492, il étudie à Oxford. Le grec lui est enseigné par des professeurs remarquables, Grœyn et Linære : Thomas se familiarise vite avec Aristote qu'il délaissera plus tard pour Platon. En 1518, sous le règne de Henri VIII, il entre au Conseil privé. Le 25 octobre 1529, il succède à Wolsey comme Grand Chancelier

d'Angleterre. Neuf ans plus tôt, en 1520, s'est consommée la rupture entre le Pape et Luther. Henri VIII, qui se pique de théologie, compose contre Luther un petit traité qui lui vaut, du pape Léon X, le titre de *Défenseur de la Foi*. Mais les rapports se tendent entre le roi d'Angleterre et la Cour romaine. Dès 1527, Henri VIII veut répudier sa femme, Catherine d'Aragon et épouser Anne de Boleyn. Refus de Rome : le roi passe outre et il est excommunié par le pape Clément VII ; il riposte à la condamnation pontificale en déclarant l'Angleterre séparée du Saint-Siège. Thomas More refuse de reconnaître Anne de Boleyn comme reine légitime, il refuse de reconnaître l'autorité du roi en matière religieuse. Il a la tête tranchée en 1535. Il a été récemment canonisé par Rome : dans Chelsea s'élève aujourd'hui une église consacrée à saint Thomas More.

Pendant les dernières années du XVe et pendant le XVIe siècle, dans la période qui prendra le nom de Renaissance, s'épanouit la grande famille d'humanistes dont More fait partie. C'est chez Thomas More qu'en 1509 Érasme écrit *L'éloge de la folie*. More entretient de cordiales relations avec Guillaume Budé. Il écrit l'histoire de Pic de La Mirandole dont l'œuvre lui est spécialement familière. Il a pour confesseur le doyen de Saint-Paul de Londres, John Colet, qui sans doute déplore que les mœurs des ecclésiastiques soient trop souvent relâchées, mais qui se choque beaucoup plus des solécismes que des hérésies. Cependant, par delà les goûts littéraires, les activités intellectuelles, deux ordres de préoccupations retiennent Thomas More. D'une part l'assombrissent tous les massacres, tous les interminables conflits qui ont fait ruisseler tant de sang sur l'Angleterre. More nourrit de la tendresse pour le vieux roi Edouard IV. Ce dernier avait fini ses jours dans une débauche ostentatoire, mais pendant la guerre des Deux-Roses, il avait tenu avec élégance et crânerie le drapeau de la Rose blanche. Après sa mort, ses fils périssent sous les coups de son frère, le hideux Richard III. (En France même, au XIXe siècle, un drame de Casimir Delavigne et une toile de Paul Delaroche popularisent le triste destin des enfants d'Édouard.) Au XVe siècle, en Angleterre, les réflexes violents, voire cruels, étaient le plus souvent approuvés : cruauté semblait synonyme de virilité. Le jurisconsulte Fortescue, qui batailla, lui, pour la Rose rouge de Lancastre, « se faisant gloire de ce que l'Angleterre comptât, pour agression à main armée, sept fois plus de pendus que la France dégénérée ». Thomas More n'aimait ni la guerre ni les trop brutales sanctions de la justice. Ne l'imaginons point cependant comme un sensitif perdant contenance

devant le sang qui coule. Nous constaterons, au cours de notre voyage en Utopie, que More condamne la guerre en principe, mais qu'il envisage, pour la faire et la mener à un terme victorieux, des moyens à la fois hypocrites et violents qui déconcertent le moraliste. Second trait de caractère : More, dans son comportement religieux, apparaît très différent de More, auteur de l'*Utopie*. La façon dont, à Londres, il pratique l'apostolat catholique est d'une orthodoxie très étroite : il fait dans l'église Saint-Laurent des conférences extrêmement sages sur la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Les vendredis et les jours de jeûne il porte le cilice, se donne la discipline.

More, en 1515, participe à une mission diplomatique qui représente le roi d'Angleterre auprès de l'empereur Charles Quint. Il est ainsi amené à séjourner six mois en Flandre, et il a la joie de rencontrer à Anvers un ami, Pierre Gilles. L'*Utopie* prendra naissance aux abords de la cathédrale Notre-Dame, à Anvers : nous glissons en effet maintenant sur la pente de la fiction. More, sortant de Notre-Dame, est abordé par Pierre Gilles qu'accompagne un homme au teint basané, à la barbe abondante ; vêtu d'une casaque qui tombe aussi négligemment que la robe de More et répondant au nom de Raphaël Hythlodée. Soulignons l'humour érudit de Thomas More. Hythlodée, c'est l'homme qui se complaît dans de longs entretiens, l'homme pour qui le bavardage est un besoin : *hythlos*, terme familier à Platon, signifie babillage. Raphaël Hythlodée est présenté par More comme plus Athénien que Romain : pendant de douces, pendant d'alertes soirées, il va conter ses aventures. Le temps est aux explorations les plus surprenantes : Vasco de Gama a doublé en 1497 le Cap de Bonne-Espérance et il a pris pied aux Indes. Vers le même moment, Americ Vespuce a atteint un nouveau continent qui recevra son nom en 1507. (Hythlodée a été pendant quelque temps un compagnon de Vespuce.) *L'Utopie* paraît à Louvain en 1516 : trois ans plus tard, Magellan accomplit le premier tour du monde et Cortez entreprend la conquête du Mexique.

Vers quelles terres les vents ont-ils poussé Hythlodée ? Sur la terre d'Utopie : traduisons, *la terre de nulle part*. Le nom commence par une voyelle provocante, insolite, négative qui marque le caractère imaginaire de l'île dont Raphaël Hythlodée décrit les merveilles. D'aucuns ont soutenu, vraisemblablement à tort, qu'il ne s'agissait pas d'un *u* privatif, mais d'une contraction de la diphtongue *eu* qui signifie *bien*. More titre son livre *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopiae*, mais ce savant helléniste n'a sans doute pas été mécontent de créer un mot qui

recélait quelque ambiguïté : dans sa pensée sont soudées les deux notions de perfection et d'irréalité. Autre ambiguïté plus complexe : on ne saurait prendre tout à fait à la légère les propos que tient Hythlodée : les dernières pages de l'*Utopie* sont empreintes de mélancolique ferveur. More déclare même avec une certaine solennité qu'il souhaite que prenne corps sa rêverie ; il le souhaite plus qu'il ne l'espère. Cependant, le ton de l'*Utopie* n'est pas le ton raide, impérieux dont Platon use dans la *République* ou Fourier dans *Le nouveau monde industriel.* Lorsqu'il écrit à ses amis, More ironise sur la satisfaction que lui donne le petit royaume qu'il a imaginé : comparée au royaume anglais sur lequel pèsent tant de fantaisies princières, l'Utopie se gouverne aisément.

Elle est, comme l'Angleterre, une île, mais ses côtes sont dentelées et sa superficie est beaucoup plus modeste. Elle a la forme d'une lune à son premier quartier. Onze mille pas séparent les deux cornes de cette lune : le pas anglais mesure environ trente centimètres. Dans la partie médiane de l'île, dans sa plus grande largeur — nous dirions plutôt longueur — on compte deux cent mille pas ; l'île s'arrondit en un demi-cercle évalué à cinq cent mille pas. Elle a été d'abord une presqu'île nommée Abraxa ; mais Utopus, le bon tyran, qui s'en empara jadis, a donné l'ordre d'entreprendre les grands travaux qui l'ont détachée du continent. Utopus est en somme un pessimiste porté à penser que les vices des sociétés sont plus contagieux que les vertus, et que le sens du recueillement discipliné ne saurait être trop cultivé. Ni les voyages, ni les contacts avec l'étranger ne sont, au sens strict du mot, interdits ; mais ils s'inscrivent plutôt dans un plan d'action économique que dans le cadre de la distraction. L'Utopien en voyage fournit à chaque étape le travail qui lui permet d'assurer sa subsistance et son transport. L'Utopie voit se poser le problème de l'émigration : elle le règle par les colonies : l'impérialisme fleurit donc dans la meilleure des républiques.

Indiquons sommairement le régime politique de l'Utopie. L'autorité est aux mains d'un roi élu à vie ; trente familles désignent un *philarque.* Le collège des philarques est en quelque sorte coiffé par une Assemblée supérieure, celle de deux cents *protophilarques.* Il y a un protophilarque pour dix philarques. Les protophilarques, élus pour un an, choisissent le prince, en cas de vacance du trône, entre deux candidats désignés par le peuple : le roi, qui est un simple magistrat, porte à la main en guise de sceptre une gerbe de blé. Les cinquante-quatre villes importantes sont bâties sur un modèle unique. De même le vêtement est

uniforme. La capitale s'appelle Amaurote : nous devinons que More cligne encore malicieusement de l'œil devant ce nom : *amauros* se traduit par *difficile à percevoir*, *indistinct*, *obscur*. Les Utopiens ne doivent pas contracter dans la ville des habitudes qui les engourdissent : aussi tous les dix ans changent-ils de maison. Les repas sont pris en commun : la trompette, à midi et à six heures, sonne le moment où on est prié de gagner la table. Théoriquement, on peut manger chez soi, mais les Utopiens ont compris qu'ils s'économisent beaucoup de peine grâce à l'organisation communautaire qui les régit. Le dîner est court, le souper long. On veille en Utopie à ce que l'équilibre démographique ne soit pas trop compromis : on se rend compte que la soupape coloniale ne peut avoir qu'une efficacité limitée. Chaque famille doit compter quarante personnes, les familles trop nombreuses reversant une partie des enfants aux familles moins favorisées. Les fiancés se contemplent dans leur nudité, ils procèdent ainsi à un examen qui permet de savoir s'ils sont aptes au mariage. L'État pèse d'un poids sévère sur la vie familiale ; le divorce n'est autorisé que dans de très rares cas. Celui qui commet l'adultère devient esclave. Fait aussi intéressant que surprenant : l'Utopie compte à la fois des hommes libres et des esclaves, ces derniers étant le plus souvent des prisonniers de guerre ; chaque famille dispose de deux esclaves. La durée quotidienne du travail est de six heures : trois heures dans la matinée, trois heures l'après-midi. La répartition des tâches se fait de manière à ce que règne l'abondance : un régime d'économie dirigée est à la base de l'État qui a institué un service agricole obligatoire. Les enfants exercent autant que possible la profession des parents : on croit, en Utopie, aux vocations héréditaires et à leur heureuse action sur l'équilibre de l'économie. Certains métiers, tel celui de boucher, sont considérés comme infamants et sont le lot des esclaves. Les métaux précieux, l'or et l'argent, sont employés aux plus vils usages ; ils ne jouent aucun rôle comme instruments monétaires. L'éducation est donnée avec beaucoup de soin. Des cours publics ont lieu avant le lever du soleil. La journée de l'Utopien se scinde finalement en trois parties : six heures de travail, neuf heures consacrées au sommeil, au repos total, neuf heures de loisirs comprenant les deux heures prises par les repas et sept heures employées à des distractions éducatives, à la musique — celle-ci joue un grand rôle en Utopie —, à la danse et au jeu. Le souper achevé, les distractions qui durent deux heures sont, comme les repas, communes ; le jeu qui séduit les Utopiens ressemble beaucoup à nos échecs. A neuf heures tout le

monde est couché : on s'endort aussitôt, déclare Hythlodée, l'Utopie ne compte pas d'oisifs : tout le monde a bien travaillé, tout le monde s'est heureusement distrait, comment le sommeil ne viendrait-il pas ? Les Utopiens ont le goût du plaisir. Une phrase du narrateur a l'accent du XVIIIe siècle : « La volupté qui n'engendre aucun mal est parfaitement légitime. » Pas de jeûne, pas de mortifications : l'Utopien vit selon la nature. Il a la possibilité d'user de l'euthanasie ; spécifions bien que l'euthanasie reste facultative, qu'elle n'est pas imposée. Parce que vivant selon les lois de la nature, les Utopiens ont peu de lois : les légistes sont en petit nombre, les avocats n'existent pas. L'Utopien ne croit guère aux textes codifiés, comme il ne croit guère à l'efficacité des traités passés avec l'étranger : s'il témoigne d'un enthousiasme respectueux à l'égard de la nature, il n'a pas le fétichisme de la loi : il pense que sa force et sa sagesse lui assurent mieux qu'un traité la sécurité en face de l'ennemi.

Les Utopiens inclinent plutôt aux investigations scientifiques qu'aux spéculations de la philosophie : le jargon philosophique leur fait horreur. Ils croient au miracle. Ils se montrent éclectiques et tolérants en matière religieuse. Le culte qu'ils pratiquent le plus souvent est celui de Mithra : comme les anciens Perses, ils adorent le dieu du soleil, le dieu de la lumière et du feu. Ils élisent leurs prêtres qui peuvent contracter mariage. Chez les Utopiens, l'homme n'a pas le privilège de la prêtrise : la femme, comme l'homme, est prêtre. L'Église est dirigée par un Pontife, premier personnage de l'État après le roi. Lorsqu'il officie, le Pontife est précédé d'un porte-cierge. On ne voit dans les lieux du culte nulle image de Dieu, mais le service divin est célébré avec une grande pompe. Au sujet des images, le récit fait par Hythlodée comporte quelques contradictions ; le détail a son importance, puisque nous touchons là un des sujets les plus âprement discutés au temps de la Réforme. L'Utopie compte un certain nombre de chrétiens qui ne sont pas, à proprement parler, vilipendés, mais qui ne sont guère respectés : leurs manières à la fois intolérantes et bruyantes agacent plus qu'elles n'indignent. (On serait plus indulgent pour l'intolérance que pour le bruit.) Les plaisanteries touchant la paresse des moines sont fréquentes. Ajoutons enfin que les Utopiens ne se piquent pas d'universalisme, qu'ils goûtent ou disent vouloir goûter le concret. Il n'y a sans doute pas expérience sans généralisation, mais en Utopie le dernier terme est beaucoup moins apprécié que le premier.

En donnant à la présentation de l'Utopie un caractère sec, systématique, nous trahissons Thomas More qui n'a pas voulu

composer un traité de science sociale : More se distrait et souhaite que nous nous distrayons avec lui ; son livre comporte une grande variété de ton, ce qui explique son succès. Mais les récits faits par Raphaël Hythlodée, quelque nonchalants, quelque abandonnés qu'ils paraissent, donnent-ils l'impression de souvenirs tout naturellement rapportés ? Non. Nous sommes en présence d'un merveilleux très apprêté, très laborieux. Nous admirons l'humaniste, l'érudit, mais nous ne sommes pas entraînés par l'artiste. Cette discordance doit être mise en relief. Au cours des conversations qui se déroulent entre les trois interlocuteurs, More, Hythlodée et Pierre Gilles, sont abordés de nombreux sujets relativement extérieurs à la description de l'île heureuse et qui sont une source d'enseignements pour qui veut connaître et la pensée de More et le climat social de l'Angleterre au XVI[e] siècle. On parle souvent de la guerre ; le laboureur est mis au-dessus du guerrier. Tenir la charrue est plus utile que bander l'arbalète ou pointer un canon ; soldat et voleur sont synonymes ; le voleur est un déclassé qui va poursuivre ses tristes exploits à l'armée, cependant que le métier des armes transforme vite un honnête garçon en voleur. « Les voleurs ne sont pas les plus mauvais soldats, et dans le cercle des voleurs, les soldats ne sont pas les plus timides. » Comme les guerres sont le fait des rois, on déplore l'avidité et l'agressivité de ces derniers ; on discute de l'obéissance qui leur est due, et on conclut que les hommes ne sont pas faits pour les rois, mais au contraire les rois pour les hommes. More semble faire sienne l'opinion d'Érasme : « La nécessité a créé la société. » L'autorité n'est pas fondée sur une délégation divine ; le ton de l'Utopie est laïque. Dans les idées émises au sujet de la guerre, humanité et cynisme s'entremêlent curieusement. More se montre hostile à la guerre, mais, en définitive, tous les moyens qui lui permettent de l'achever au mieux lui semblent bons : il attribue à la ruse un rôle de premier plan : l'espion a plus d'importance que le soldat. Inutile d'aligner de grandes armées : il convient surtout de s'introduire dans le camp adverse et d'assassiner le commandant en chef. Ce qui frappe en lisant l'Utopie, c'est l'absence d'esprit chevaleresque : règne souvent un ton de positivisme glacé. Des comparaisons sont établies entre les différents systèmes militaires : les Carthaginois et plus tard les Romains ont été vaincus bien que possédant de nombreuses troupes, et tout récemment les vétérans français n'ont pas tenu devant les conscrits de l'Angleterre... More dépense beaucoup d'ironie sur les armées permanentes qu'entretient la France. Nous constatons, en lisant l'*Utopie*, que

la critique adressée à une France hantée par sa sécurité est ancienne. Dans l'*Utopie*, la France est littéralement le *repoussoir.* More a une position politique très ferme : que l'Angleterre n'intervienne pas dans les affaires de l'Italie ; qu'elle se maintienne au contraire sur le sol français. « La France est déjà trop grande pour être bien administrée par un seul homme. » Le roi de France n'a pas à agrandir son domaine : l'Utopie, nous l'avons vu, est d'une superficie modeste. Les problèmes économiques tiennent dans l'*Utopie* autant de place, sinon plus, que les problèmes politiques.

A la fin du xve siècle et dans la première partie du xvie, un assez grand nombre de propriétaires fonciers décident en Angleterre de clore leurs champs, de substituer l'élevage du bétail, du mouton, à la culture des céréales : une dure bataille se livre entre le blé et la laine. « Le mot clôture, écrit Ashley, fut en grande partie synonyme de dépossession des tenanciers coutumiers par les lords du manoir. » Le mouvement des *enclosure* reprendra, beaucoup plus ample, au xviiie siècle. Il préoccupe Thomas More comme il préoccupera Marx trois cents ans plus tard. More en la matière se fait le champion des vaincus contre les vainqueurs : le blé lui apparaît un élément de stabilité sociale alors que le mouton l'inquiète. Clore les champs, c'est risquer d'attirer sur l'Angleterre la malédiction de la divinité. L'imprudence, la témérité des propriétaires trouvent leur châtiment dans l'épizootie. Les moutons devenus malades, les ouvriers manquent de matière première et le chômage sévit. C'est ainsi que dans l'Utopie de More, en un subtil et constant entrelacement, se mélangent les rêves de l'humaniste et les constats de l'éco nomiste prudent.

II

L'UTOPISTE MANQUE-T-IL DE CHALEUR VITALE ? [1]

L'utopie semble aisée à définir : maquette d'une cité idéale ; l'homme qui dessine cette maquette ne serre pas, en général, avec beaucoup d'exactitude les données de l'expérience. Si autoritaire que soit son caractère, si tranchante que soit l'expression de sa pensée, l'utopiste, au fond de lui, nourrit-il beaucoup d'illusions sur la réalité de cet État construit dans le silence du cabinet ou pendant de rêveuses promenades ? C'est souvent par masochisme plutôt que par conviction profonde, nous pensons ici à Cabet, qu'il poursuit la construction effective d'une société parfaite... Cependant, à peine sommes-nous entraînés sur la pente d'une définition que nous constatons combien sont lourds d'inexactitudes, combien sont insuffisants et erronés les mots que nous venons de formuler. Non seulement des systématiques comme Owen et Fourier, mais un artiste généralement qualifié de sceptique comme Anatole France, ont cru à leurs rêves, à leurs utopies. *L'Utopie se sent plus qu'elle ne se définit.* Assertion à notre avis banale et valable pour de nombreux concepts. Pourquoi avons-nous tenu dans un chapitre liminaire à survoler les terres que Raphaël Hythlodée a découvertes ? Parce que ce survol, mieux qu'une grille scolastique, permet de prendre un premier contact avec les problèmes que l'utopie pose au sociologue. Nous ne voudrions pas nous égarer dans les sentiers de la métaphysique : les fleurs qui y poussent sont sans doute plus vénéneuses que celles dont on respire le lourd parfum sur les routes de l'utopie. Mais à mesure que se pour-

(1) La majeure partie de cet écrit a été publiée dans le *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 33e année, no 6, mars 1955.

suivent nos réflexions, il apparaît que la fonction utopique est fondamentale chez l'homme, et qu'à la conscience s'attache comme un solide attribut la fabrication de l'utopie. Disons tout de suite que des mots tels que *fondamental* ou *spontané* dont un Auguste Comte usa et abusa, cachent des pièges et que nous nous proposons de déceler quelques uns de ces pièges. Disons aussi que pour nous le problème n'est pas d'inscrire plus ou moins victorieusement l'utopie sur le registre où seraient consignés les traits essentiels de l'homme. Les questions se posent à un niveau plus modeste, et elles sont suffisamment ardues. Dans quelle mesure la société fournit-elle des matériaux à l'utopiste ? Dans quelle mesure la structure et l'évolution de tel ou tel groupe social tendent-elles à l'épanouissement ou à l'assoupissement de l'utopie ?

Ainsi une utopie, comme toute œuvre philosophique ou artistique, prend racine dans le psychologique et le social. Aussi, avant de poursuivre des investigations proprement sociologiques, une halte au carrefour des deux domaines semble-t-elle nécessaire. L'exploration attentive d'un terrain mal délimité doit permettre d'éviter des prises de position trop dogmatiques sur la façon dont s'opposeraient individu et société. L'homme le plus orgueilleux, le plus jaloux de sa solitude conviendra — nous l'imaginons gardant une tête froide — qu'il a besoin, pour édifier comme pour goûter cette solitude, de l'outillage que met à sa disposition la société. Un défi, un refus, sont, au même titre qu'une acceptation, des faits sociaux. Devant la tour d'ivoire où s'enferme un artiste, le sociologue n'est ni plus ni moins gêné que devant une maternité, une usine, une caserne. Les désenchantements romantiques des années 1820 et 1830, les suicides surréalistes survenus au lendemain de la première guerre mondiale se relient à des évolutions sociales dont l'analyse est relativement aisée ; on peut en dire autant de l'anarchisme qui, pendant la seconde moitié du XIXe et au début du XXe siècle, fleurit dans le monde ouvrier français. On ajoutera même qu'au cours des vingt-cinq années qui précèdent le conflit de 1914, l'anarchisme ne compte aucune personnalité de premier plan : le mouvement qui pousse à un affranchissement farouche et total de l'individu n'est pas l'œuvre d'individus exceptionnels. Nous sommes ainsi mis en garde contre une distinction trop aisément établie entre l'homme de l'histoire et l'homme de l'utopie, entre celui qui prend une vue précise de l'évolution historique et celui qui, dans une délectation morose, contre-attaque l'histoire avec l'utopie. Cette distinction s'abritant derrière un ensemble de jugements d'ordre psycholo-

gique qui sont plus ou moins explicitement formulés et qui tendent à valoriser l'homme de l'histoire, à amoindrir l'homme de l'utopie, nous sommes contraints d'aborder les terres de la psychologie. L'homme de l'utopie fait figure de personnage chétif, d'inadapté, alors qu'aux joues de son rival, l'homme de l'histoire, afflue un sang riche et généreux. Il y a là une imagerie dont le caractère sommaire doit être dénoncé et qui s'explique, pour parler comme Auguste Comte, par l'aveugle instinct de liaison. Une conception pluridimensionnelle de la société et en second lieu une attention alertée sur les prises de conscience dans l'ordre microsociologique et macrosociologique, voilà les garde-fous qui doivent permettre de ne pas trop trébucher sur la route où nous nous engageons.

Être, pour parler comme le phénoménologue, c'est *être avec, mitsein*. Cependant, la façon dont l'individu s'insère dans les moules sociaux, dont il recherche le coude-à-coude, traduit des tendances diverses qui donnent au concept du *mitsein* des colorations riches, changeantes ; nous sommes, au cours de cette première approche, et nous laissons pourtant encore de côté le caractère conservateur ou révolutionnaire de l'individu dans l'environnement social, en face d'un véritable arc-en-ciel. Tel baignera dans le social avec une heureuse simplicité : le *mitsein* lui apportera un épanouissement naturel, une efflorescence de joie et de santé. Tel, inquiet, rongé, côtoyant les lacs noirs de la solitude, envisage le *mitsein* comme un remède. L'ambiguïté du social dans la philosophie dite existentielle commence à se découvrir ici : l'existentialiste absorbe une dose de *mitsein* comme le malade un produit pharmaceutique ; mais, chérissant le mal dont il souffre, il ne doit pas s'étonner de ce que le remède agisse de façon intermittente. Pour tel autre le social constituera l'aliment capable de nourrir une forte volonté de puissance. Ce sera, si l'on préfère, une image sportive, le trapèze permettant de maintenir ou d'améliorer une certaine forme. Le social, dans ce cas, serait plutôt un agent d'intensité qu'outil efficace. Cette dernière famille présente deux types humains fort différents, voire antithétiques. L'un ostentatoire, grand seigneur, bonimenteur, hélant le public qui doit applaudir aux prouesses de l'artiste (exemple : Henry de Montherlant). L'autre, secret, gardant pour lui le spectacle de sa comédie, de son sport : dans le monde politique ou syndical, on rencontre des personnages discrets, un peu mystérieux qui se rattachent au second type : les rapports avec le *mitsein* sont alors cauteleux et tendus. Ne soyons donc pas surpris si, dans un système philosophique ou dans une

œuvre d'art, les *pesées* du social, la prise à bras-le-corps du social semblent de prime abord sans grand lien avec les jugements de valeur consciemment portés sur telle ou telle forme de la vie sociale, sur telle valeur.

Balzac a le goût des forces sociales en tant que telles ; et de prendre un plaisir gourmand au spectacle qu'elles offrent lorsqu'elles se heurtent. Adhésion quasi charnelle au social : elle choquera beaucoup de critiques, notamment Charles de Pomairols ; elle troublera Barrès. La courbe historique que dessine Balzac ne rejoint pas la courbe de ses espérances. La société qu'il annonce n'est pas celle qu'il rêve. L'éthique qui se dégage de la *Comédie humaine* peut faire figure de parente pauvre en face de la passion qui sous-tend l'œuvre. Nous dirions plutôt que l'éthique consciente, prêchée, se double d'une morale plus secrète. Le social s'offre à Balzac sur des plans multiples : les voix qu'entend l'artiste ne sont pas les mêmes que celles entendues par le moraliste conscient ou par l'amant. Dans l'amour comme dans la recherche du ciel, Balzac tend à se détruire. Mais l'histoire, mais l'infrastructure sociale, dans leurs éléments les plus brutaux, sont pour Balzac ce qu'est la terre pour le géant Antée : elles lui redonnent des forces, elles renouvellent sa joie de vivre. Dans la *Muse du département*, Balzac écrit : « Échenillons cette histoire de vils calculs économiques. » Ne prenons pas Balzac au mot : il suit avec concupiscence le comportement de ses chenilles, mais il suit aussi les cheminements des rêves les plus chimériques, les plus aberrants qui nourrissent les hommes. Dans les rêves comme dans la chenille qui rampe au ras du sol, le social est présent. Homme de l'histoire, Balzac écrit *Les paysans* ; homme de l'utopie, *Le médecin de campagne.* Dans le second cas, il s'exprime avec une chaleur enfantine, avec une confiance ingénue, dans le premier avec une sombre ivresse.

Mais si l'exceptionnel appétit d'un Balzac réclame une absorption massive de social, d'autres écrivains, un Rousseau ou un Faulkner dont l'influence est forte, prennent sur un rythme différent leur essor créateur. François Erval a établi un parallèle remarquable entre l'œuvre de Faulkner et celle de Balzac (1). Les héros de Balzac se situeraient en fonction d'une société ; ceux de Faulkner conditionneraient la société qui les entoure. « Ils précèdent en tant que tels leur propre rôle social. » Les temps forts de Balzac sont les temps sociaux ; chez Faulkner

(1) Cf. François ERVAL, Faulkner après le Prix Nobel, *Temps modernes*, juin 1951, pp. 2026, 2027.

le social orchestrerait l'œuvre durant les temps faibles. Avec Faulkner, nous rencontrons un type d'écrivain qui, au départ, satisfait plutôt des exigences personnelles et ne se promène qu'au temps deux devant de larges horizons sociaux. Bien entendu, même au temps un, le social joue déjà sa partie, mais à un dosage plus modeste. Mieux qu'une image de dosage, de mesure, convient ici l'image de *palier*, fréquemment utilisée par Georges Gurvitch ; les phénomènes que nous étudions se présentent plutôt avec un caractère qualitatif que quantitatif. En bref, l'équipement dont se servirait Faulkner serait microsociologique, celui de Balzac macrosociologique. Pourquoi ce parallèle, pourquoi l'étude de François Erval revêtent-ils à nos yeux une grande importance ? Parce qu'ils permettent de respirer plus profondément l'atmosphère où prennent naissance de nombreuses utopies et de mieux comprendre la portée de certaine confidence faite par un utopiste type, Jean-Jacques Rousseau. Comment Rousseau s'excuse-t-il de ses mensonges ? J'étais contraint, dit-il en substance, d'inventer des situations constituant le support d'états plus ou moins fugaces, des rêveries plus ou moins complexes dont mon cœur était rempli. Les livres écrits dans cet état d'esprit sont comme un tunnel creusé pour empêcher l'asphyxie : l'*aura* sociale qui les entoure ne ressemble guère à la marée dont Balzac reçoit gaiement le choc. Cependant, dans ce besoin même d'invention, dans ce besoin de tisser des mensonges, des écrivains, tel Rousseau, tel Lamartine, restent très représentatifs. Mais il semble que ce soit justement plutôt par leur sensibilité, par leur affectivité que par leur œuvre mise au net, par leur œuvre élaborée, qu'ils témoignent de leur puissance représentative. L'œuvre de Rousseau, toute hérissée de contradictions et médiocrement cohérente, est, en tant que telle, moins symbolique que sa sensibilité. Une société fait avec peine le départ entre des besoins affectifs et la façon même dont ces besoins sont intellectuellement traduits. Elle trouvera une harmonique, une correspondance certaine entre ses rêves et la personnalité d'un auteur : en même temps elle trébuchera quand elle essaiera de donner corps aux constructions proprement intellectuelles, aux utopies de l'auteur chéri. Quarante-Huit est de consonance lamartinienne ; Quarante-Huit se reconnaît dans Lamartine et, mieux que le poète lui-même, la foule, le 24 février 1848, sait que seul Lamartine peut dénouer la situation. Mais, si elle suit affectivement son héros, elle ne construira rien de stable sur le terrain intellectuel où Lamartine veut l'amener. Non que l'utopie lamartinienne soit en elle-même inintelligente ou peu lucide, mais elle sera mise en

pièces par des forces sociales complexes, peu homogènes, déchirées qui, d'accord pour épouser des mouvements de sensibilité, restent impuissantes pour entreprendre des besognes positives. Le cas Rousseau et le cas Lamartine, typiques l'un et l'autre, sont assez différents. Car, si Lamartine séduit plus qu'il ne convainc, et finalement est rejeté par les groupes sociaux dont il assurait le salut, Rousseau obtient en quelque sorte trop de succès : un Robespierre lui est tellement attaché qu'il se considère comme tenu de remplir un programme jugé utopique par Rousseau lui-même. L'utopie peut faire fonction soit d'accumulateur soit de catalyseur : elle peut être une voie nouvelle ou un cul-de-sac. Tantôt une sorte de canal de dérivation qui permet une circulation plus intense et plus rapide sur le fleuve même de l'histoire ; tantôt le banc de sable qui assèche le fleuve. Beaucoup d'utopistes, tel Platon, souffrent de leur impuissance, mais d'autres, tel Godwin, sont pris malgré eux pour drapeaux et refusent les chances mêmes que leur offre l'histoire. Les mobiles comme les résonances de l'utopie sont à la fois de l'ordre affectif et intellectuel. En faisant systématiquement de l'utopiste un théorétique qui respire un air trop pur et qui possède des narines trop délicates pour renifler l'azote social, on le caricature. Ne voyons pas toujours dans les hommes de l'histoire des charnels, des affectifs, dans les hommes de l'utopie de purs cérébraux.

Le tempérament même le plus brutalement conditionné par d'impérieuses servitudes physiologiques, retentit sur la péripétie de l'histoire. Démonstration relativement aisée ; encore faut-il la réarticuler, car nous risquons toujours de succomber à la tentation d'expliquer l'évolution historique par un *facteur dominant*. Au XVIIIe siècle, le rhumatisme en Angleterre et en France la bile jouent un rôle important. Certes, les phénomènes qui rendent virulent l'impérialisme britannique sont nombreux et d'ordre très divers. En donnant une ampleur croissante à l'industrie lainière, *l'enclosure* appelle l'ouverture de nouveaux marchés, appelle la conquête comme l'appelle le rhumatisme. Un climat humide, une forte alimentation carnée créent un sang âcre qui pousse à l'aventure, à la tension hargneuse. Un historien très attentif, très informé de la Révolution française comme Georges Lefebvre — par ailleurs ennemi du brillant et de l'anecdotique — fait une grande place à la maladie de foie dont souffre Robespierre. A lire Georges Lefebvre, on a le sentiment que les tempéraments, autant et plus que les intérêts, s'opposent dans la lutte que se livrent Girondins et Jacobins. D'instinct le Jacobin bilieux, frugal, déteste le Girondin sanguin, jouisseur,

gourmand. Aussi bien, a-t-on répété souvent dans les campagnes françaises que la ferveur républicaine était une affaire de *tripes* et qu'on naissait avec le cul blanc ou rouge. La victoire du bilieux sur le sanguin, du Spartiate sur l'Athénien, se relie, d'ailleurs, en 1792, en 1793, à une régression de l'économie. Le Girondin s'intéresse à l'activité des ports, à l'expansion commerciale, aux opérations bancaires : il est, sur le plan économique plus intelligent, plus ouvert à l'avenir que le Jacobin : il est l'homme de l'histoire alors que son rival est l'homme de l'utopie. Ce qui n'empêche pas le Jacobin de poursuivre pendant cent-cinquante ans une éclatante carrière, de jouer aujourd'hui encore un rôle important dans la vie française. A travers les Orléanistes eux-mêmes qui s'insèrent pourtant mieux que les Jacobins dans un processus économique aisément jalonné par l'historien, un tempérament se dessine plutôt que ne s'expriment des intérêts précis : un dessin de Daumier peut être plus significatif que tel bilan industriel ou bancaire. Nous constaterons même que l'Orléaniste, à l'instar du Jacobin, reste tout imprégné d'utopie. Si les tempéraments exercent leur action dans l'histoire, ils sont aussi le produit de l'histoire. Tel qui croit exprimer une exigence personnelle est mené par la *main invisible* de l'histoire : c'est l'image dont se sert Adam Smith dans *La richesse des nations.* Un jeune Français, en 1940, se découvre une vocation d'agriculteur, souhaite passer son existence dans la paix des champs et dans les bergeries : il est l'écho d'une défaite militaire. Les termes virgiliens dont il pare son discours voilent une impuissance : ce jeune homme pour un temps ne peut vivre au rythme d'une grande nation moderne. Dans un pays où l'empire colonial est en plein essor fleurissent des vocations d'aventuriers. La rumeur joyeuse des victoires sera une semence de soldats : les séminaristes, les prêtres défroqués abondent dans les armées de la Révolution et de l'Empire : l'orage révolutionnaire libère et recrée des tempéraments.

III

LES CONTRADICTIONS INTÉRIEURES DE L'UTOPISTE (1)

Peut-on dire l'utopiste comme on dit le colérique, le flegmatique, le nerveux, le passionné ? Sans doute More, Rabelais, Campanella, Fénelon ne sont pas taillés sur le même modèle. Néanmoins, dans la fourmilière humaine, la grande famille des utopistes se présente avec des traits grâce auxquels on les reconnaît facilement. L'esprit de finesse plus que l'esprit géométrique permet cette reconnaissance : complexités, contradictions, ambiguïtés, ambivalences s'accumulent chez l'utopiste. La psychologie de Thomas More apparaît d'une déconcertante sinuosité. Le personnage touffu, aride, organiquement peu gai, reste obsédé par l'idée de la mort. « Dès les premières heures de notre naissance, écrit-il, la mort et la vie cheminent du même pas. Nous mourons lentement ; pendant que nous parlons, nous mourons. » Dans ses études sur Pic de La Mirandole, il peint les douze épées dont l'homme doit se servir pour gagner la bataille spirituelle. La première épée s'appelle *Peu de plaisir et court plaisir* ; la seconde, *Peine et tristesse* ; la troisième, *Perte de la meilleure chance* ; la quatrième, *Cette vie un rêve, une ombre* ; la cinquième, *La mort sous notre main est imprévue* ; la sixième, *La crainte de partir dans l'impénitence* ; la septième, *Éternelle joie, éternelle peine...* Le mot joie a fait enfin irruption et autour des cinq dernières épées flamboie une sérénité moins contrite ; les termes de *bienfait* et de *paix* créent une atmosphère moins gémissante. Quand nous lisons les exercices spirituels de Thomas More, nous ne sommes pas surpris que l'auteur ait observé de façon aussi stricte les règles qu'édicte l'Église : More trébuche sous le poids de ses péchés, il a besoin de s'agenouiller souvent

(1) *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 33e année, no 7, avril 1955.

devant le tribunal de la pénitence. Cependant cet humaniste peut se lasser de son propre agenouillement. La Cité de son rêve adore le soleil plutôt qu'un dieu vaincu, outragé, crucifié ; elle est jouisseuse et tolérante. De même, dans le dévouement que More porte à son roi perce la lassitude. Nous savons que ce dévouement n'ira pas jusqu'à l'apostasie religieuse ; mais, même sur le plan temporel, More ne s'est pas plié sans impatience aux caprices du prince : de là les brocards dont sont criblés les rois dans l'*Utopie*. Légiste, il a peu de goût pour ses confrères qu'il chasse de son île. More se détend en écrivant son petit livre, mais il se détend en homme d'État qui a gardé le sens, sinon le goût des affaires publiques. More reste rusé, machiavélique, très Anglais : si, pour construire les maisons, pour tailler les vêtements il procède *more geometrico*, il se fait en revanche le défenseur d'une idéologie hostile à l'universalisme. More a déjà préparé une parade contre ceux qui, écoutant Hythlodée, diraient : « Balivernes que cette législation établie *in abstracto* par des hommes qui n'ont pas de chair. » Au cours des conversations d'Anvers, l'accent est souvent mis sur le caractère concret que doit prendre l'activité de l'esprit. En Utopie, n'ont pas de place, nous apprend-on, ceux qui se complaisent aux spéculations abstraites, ceux qui émettent des prétentions dangereusement universalistes. Plus tard, examinant l'évolution historique, nous nous demanderons si More ne s'est pas montré bon prophète, si l'État moderne n'a pas prononcé les mêmes condamnations que les philarques. Mais nous pensons que More, dans sa réaction antiuniversaliste, cherche à porter une botte sûre, *une botte prime* — il est un escrimeur intellectuel de premier ordre — à ceux qui verraient dans l'Utopie un fanatisme de la raison. Psychologiquement, More se serait montré plus habile que convaincu. Mais son habileté se transformerait, quelques siècles plus tard, en surprenante perspicacité.

Chez More, comme chez beaucoup d'utopistes, tendresse apitoyée et dédain autoritaire s'entremêlent : l'homme est tantôt un être écrasé, défaillant, mutilé, qu'il faut rééduquer, réconforter, guérir, tantôt une ombre fantomatique dont le relief se dessine à peine, un fantoche, un être de carton. Pour More, il est ombre parce que tout ce qui se passe est ombre. Et à More fait écho Renan. L'efficacité en apparence paradoxale de tant d'œuvres qui semblent nées au pays de la fantaisie, au pays des chimères, s'explique en partie sans doute par ce fait que l'utopiste joue continuellement, sans être d'ailleurs très conscient de son jeu, de l'homme de chair et de l'homme-reflet. Autre jeu simultané

et contradictoire dans la pensée de More. L'auteur de l'*Utopie* cherche à peindre un royaume de justice, un royaume où les bandelettes qui ligotent les hommes disparaissent. Il rêve d'une société où, pour parler comme Proudhon, les hommes sont *désemmaillottés*. Et, dans ce rêve, de bondir par delà les siècles. En même temps, More s'efforce de maintenir vivants des institutions, des régimes de production qui sont sans doute condamnés par l'évolution, mais qui semblent des gages de stabilité, de sécurité, de vie modeste et honnête. More a pris position contre le mouton, contre l'industrialisation ; il a été le champion d'une Angleterre céréalière. La justice est envisagée sous deux aspects, l'un abstrait, large, sur lequel s'exerce avec sécheresse et fougue l'autorité irréelle de l'utopiste, l'autre plus modeste, plus concret, plus relié à l'expérience quotidienne et devant lequel l'utopiste se conduit en conservateur timoré. Nous touchons là les contradictions profondes du socialisme.

Le personnage de More semble typique. Mais systématiser d'après lui le portrait psychologique de l'utopiste serait naïf. Dans la famille des nerveux, dans celle des sanguins ou des colériques, on compte des natures très différentes ; de même dans la famille des fabricants de cités idéales. Thomas More affronte la mort courageusement : sa religion ne cède pas devant les violences du prince. Au contraire, François Bacon, qui exerce, comme More, les fonctions de chancelier d'Angleterre et qui est aussi un créateur de cités imaginaires — Bacon donne à son utopie le nom de *Nouvelle Atlantide* — se montre tristement servile à l'égard de la reine Élisabeth. Un procès est engagé contre le comte d'Essex, qui périt sur l'échafaud. Bacon, dans de cruels réquisitoires, anéantit Essex qui fut pourtant son bienfaiteur. Il sert ainsi les rancunes d'Élisabeth qui, d'ailleurs, le méprisera. More, à côté de Bacon, fait figure d'homme simple. François Bacon n'est pas seulement rampant, mais vénal, assoiffé de richesses, vil et généreux, couard et insolent. Tantôt drapé dans un incontestable orgueil que semble justifier son ouvrage *De dignitate et augmentis scientiarum*, son *Novum organum* (et encore ce ne sont là que deux fragments d'une *Instauratio magna* inachevée), tantôt humble. Dans la troupe qui mène un redoutable assaut contre la dialectique et qui imprime un nouvel élan à l'investigation scientifique, il ne se peint pas comme un guerrier au premier rang du combat, mais comme un modeste héraut sonnant la trompette...(1).

(1) Cf. Marie-Louise Berneri, *Journey through Utopia*, p. 127.

Bravoure, lâcheté, ce sont des mots grossiers, des mots de contours rêches lorsqu'on veut peindre les hommes qui construisent les cités idéales. Campanella, l'auteur de la *Cité du Soleil*, subit sept fois la torture ; il est emprisonné, mis aux fers — sa captivité dure plus d'un quart de siècle — et sa vigueur morale n'est pas entamée. Mais la bravoure dont il témoigne ne ressemble pas à celle de More. Il y a de l'aventurier et du stoïcien chez Campanella ; il y a certainement du chrétien — la violence même de l'épreuve affine la sensibilité chrétienne de Campanella — mais un christianisme tempétueux, plein de soubresauts, très différent du christianisme dépouillé et placide qui anime More. Chez l'auteur d'*Héliopolis*, Ernst Jünger, officier prussien typique et très conscient — douloureusement conscient — du type qu'il représente, le courage est encore d'un autre ordre. Nous retrouvons d'autant plus malaisément notre chemin dans le labyrinthe où nous sommes engagés que les utopies sont tantôt l'épanouissement de certaines qualités, tantôt une façon de ruser avec de cruelles déficiences.

L'utopie est souvent déguisement. More qui aime s'entourer d'animaux, ne leur fait pas place dans son livre. Par contre Anatole France, lui aussi créateur d'utopie, peuple de félins son œuvre, mais ne les supporte guère dans le quotidien. Le royaume imaginaire peuplé de braves peut exprimer la bravoure de l'auteur : je construis un monde où je retrouve mes frères, les hommes qui charrient dans leurs veines le même sang que moi, des hommes que je rencontre rarement dans l'univers réel. — Il peut aussi exprimer la lâcheté : dans l'univers où je vis, je tremble de peur, je vais me distraire et m'oublier en créant une île dont les habitants ignorent la peur. — Parfois c'est le héros qui rêvera, indulgent, attendri, amusé, à un univers rempli de lâches. Qu'on nous permette ici un souvenir : au printemps 1940, nous nous entretenions avec un écrivain hongrois, André Hevesi, qui devait, quelques semaines plus tard, tomber sur le front des Vosges. Hevesi, combattant volontaire, affrontait virilement un dur destin ; en même temps, il peignait un monde où les hommes auraient surtout des réactions subtiles et peureuses, un monde dont les contours rappelaient le monde de Renan. « Qu'on ne dise pas trop de mal des lâches, déclarait Hevesi, grâce à eux le sol sur lequel peuvent pousser les fleurs les plus exquises de la civilisation est sérieusement cultivé. » More, François Bacon, Campanella ont écrit des utopies *compensatrices*. Dans le cas de Jünger, l'utopie se présente différemment : Jünger édifie des cités imaginaires pour mieux comprendre les

cités réelles. (A dire vrai, dans cette construction même, il doit aussi *compenser.*) Le courage de More, celui de Campanella, celui de Jünger se présentent avec des formes diverses ; aussi ne réclament-ils pas les mêmes compensations. More, qui est un saint, se complaît dans la peinture de sages goûtant un plaisir modéré, Jünger dans la peinture de soldats intelligents qui façonnent un monde voué malgré eux à l'échec.

Si la famille des utopistes compte des héros et des couards, elle compte également des sensuels et des chastes. More et Cabet sont des chastes, mais le ton est plus épicurien en Utopie qu'en Icarie. Rousseau, Morelli, Sébastien Mercier, Saint-Simon, Fourier sont des sensuels, mais alors que Rousseau s'use dans ses rêveries voluptueuses et solitaires, Morelli et Mercier hantent les alcôves avec plus d'ostentation que de tempérament proprement dit : la sensualité de Morelli lui est dictée par la mode : Morelli veut devant la postérité se tenir dans le sillage de Diderot. Saint-Simon se comporte en grand seigneur gourmand et carnassier alors que Charles Fourier nourrit une libidinosité de commis-voyageur. Comparer, dans cette perspective, Fourier et Cabet, c'est systématiquement mettre en relief l'importance parfois décisive que revêt le tempérament ; d'une part, il donne à l'œuvre sa forme propre, et d'autre part il attire ou il repousse le groupe social. L'utopie de Fourier et celle de Cabet sont à peu près contemporaines : elles ont idéologiquement une résonance voisine, elles s'adressent au même public. La première est de beaucoup la plus riche, la plus intéressante, la plus féconde, mais elle n'a pas eu autant que la seconde la faveur du monde ouvrier. Cela sans doute à cause de sa présentation et de son vocabulaire insolites. Cabet, personnage bonasse et un peu plat, possédait un sens assez aigu du public : son journal, le *Populaire*, sut trouver le chemin de l'atelier. On s'étonne néanmoins de ce que l'ouvrier français des années 1840 qui faisait volontiers parade de sa gauloiserie, de sa truculence, de son goût un peu canaille pour les femmes, *le Sublime* pour lui donner le nom qu'il portait avec une coquetterie amusée, ait au total préféré la chasteté de Cabet à la paillardise de Fourier. *La Papillone*, c'est-à-dire l'instinct qui pousse à de multiples expériences sexuelles, peut aisément s'assouvir dans le Phalanstère. Dans l'*Icarie* de Cabet, les amants mènent une existence heureuse : ne règnent plus les contraintes économico-sociales que le monde bourgeois a multipliées et qui sont meurtrières pour l'amour. Mais le ton sexuel de l'*Icarie* est fade, décent. Dans le cas de Rousseau, certaines consonances affectives donnent à l'utopie toute sa force de symbole social.

Mais paradoxalement des discordances peuvent constituer un facteur de succès. Et cela peut-être parce que certains refoulements sociaux ont pris une indéracinable vigueur. Le *Sublime* se sentirait plus heureux dans le *Phalanstère* qu'en Icarie. Mais au grand jour le gêne ce bonheur qu'il trouve de qualité vulgaire. Quand il pense civilement il préfère travailler à construire une cité qui lui serait difficilement supportable.

Se rencontrent donc dans la famille de ceux qui bâtissent les cités idéales le lâche et le courageux, le sensuel et le chaste. Nous avons exploré, au cours de ces approches caractérologiques, les deux domaines du courage et de la sensualité parce qu'il importe d'embrasser, dans leur complexité trouble, les problèmes qui se posent autour de la vitalité de l'utopiste. Celui-ci, dit-on, est un *joueur* : qualificatif ambigu. On joue pour esquiver les dures réalités, mais on joue aussi afin de relayer, d'amortir l'attention passionnée, l'attention dévorante qu'on porte à l'expérience de la vie. L'utopiste décape des séries de possibles : selon son imagination, selon la richesse de son outillage intellectuel, les séries sont plus ou moins nombreuses, le châtoiement des images qui les colorent est plus ou moins vif. Portant ses préférences sur certaines séries, sur certaines images, il dessine la cité d'harmonie. Attitude apparemment bien différente de celle que prend l'homme qui procède à des coupes aussi minutieuses, aussi scientifiques que possible dans le tissu social. La différence s'accuse d'autant plus que le savant s'efforcerait surtout d'observer et de comprendre, l'utopiste, au contraire, à se distraire ou à prêcher. Au savant qui poursuit ses recherches en toute sérénité s'opposerait l'utopiste rempli d'arrière-pensées normatives. Opposition factice, car le savant n'a pas le caractère séraphique dont s'enchanta la jeune démocratie française. Deux ordres d'observations éclaireront le problème.

1. Faire de l'utopiste un vieux gamin qui s'enferme dans son parc à jouets et qui s'amuse solitaire avec son puzzle, atomiser ses démarches psychologiques, c'est commettre une lourde erreur. La psychologie moderne dite de la forme apprend que des structures plus ou moins nettement perçues précèdent l'assimilation du détail. Se projette l'ensemble du menu avant que soient inventoriés et goûtés les divers plats. Comme dans toute activité psychique, *l'intentionalité* joue son rôle dans l'élaboration de l'utopie. Intentionalité qui est elle-même un entrelacs de psychologique et de social. D'une part, en soulignant le caractère relativement sérieux du jeu utopique, d'autre part en permettant de

mieux entendre les consonances sociales de ce jeu, la psychologie réhabilite l'utopie. Réhabilitation que nous enregistrons néammoins sur un mode discret, la psychologie moderne tendant à protéger le malade mental contre de hâtives dévalorisations. Mais tout humour mis à part, nous comprenons mieux par cette analyse que, dans la façon dont l'utopiste ébauche sa genèse sociale, il se situe sur une ligne très voisine de celle du savant essayant d'émettre des hypothèses globales. Ce dernier, pour exposer le résultat d'une recherche, pour se faire comprendre, prend une route très différente du chemin rocailleux, plein d'ornières dans lequel il s'est engagé lors de sa démarche proprement créatrice.

2. En comparant l'homme de l'histoire et l'homme de l'utopie, nous avons cherché à éviter des oppositions artificielles et nous avons distingué, à la suite de Gurvitch, des aspects macrosociologiques et microsociologiques d'analyse. Cette distinction apparaît encore féconde quand on compare l'utopiste et le savant. La différence de comportement entre celui qui veut accomplir une tâche positive d'historien ou de sociologue et celui qui bâtit la cité idéale saute le plus souvent aux yeux lorsque l'élaboration intellectuelle a été très poussée, lorsqu'elle a revêtu une certaine ampleur. Considérées dans leur ensemble, l'œuvre de Fourier et celle de Marx ne s'inscrivent pas sur le même registre. Mais, considérées dans leur noyau élémentaire, les opérations psychologiques du savant et de l'utopiste se ressemblent. En second lieu, il y a, dans l'évolution même de la vie sociale, selon les époques et selon les différents groupes, un rythme de rapprochement et de différenciation entre la démarche scientifique et la démarche utopique. C'est justement à la sociologie de la connaissance d'étudier le caractère et l'ampleur de ce rythme : le sociologue moderne redoute moins l'utopie que ne la redoutait Durkheim. Et en Angleterre, d'une façon générale, l'utopie a proliféré plus qu'en France : dans les années 1910 où s'affirmait l'autorité de Durkheim, l'*intelligentsia* française éprouvait une pudeur inquiète devant l'utopie : or, au même moment, Herbert George Wells conquérait un immense public.

Ce sont des jugements d'ordre psychologique que fait intervenir Ruyer lorsqu'il caractérise le jeu de l'utopiste (1). Celui-ci ne pourrait s'empêcher de jouer ; en même temps, il ne se prendrait pas totalement à un jeu que conditionnent une certaine

(1) Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 27.

gentillesse, une certaine mesure. Aussi Ruyer, doublant son jugement psychologique d'un jugement moral, donne-t-il une bonne note à son héros. S'il faisait preuve de fanatisme, de passion furieuse, de foi irréductible, l'utopiste irait au délà de son domaine, se promènerait sur un autre terrain que le terrain proprement utopique : il y aurait, dit Ruyer, plutôt *aspiration utopique* qu'utopie. L'utopiste, poursuit Ruyer, se substitue dans sa création du monde au démiurge, mais il exerce des prérogatives divines en sachant bien qu'il n'est pas Dieu : de là un nouvel aspect souriant, de là de nouveaux traits de gentillesse et d'humour. Ruyer côtoie alors, et très consciemment, le difficile problème des rapports qui se posent entre le travail et le jeu ; mais, d'une façon moins consciente, semble-t-il, Ruyer dévalorise le jeu qui serait plutôt l'apanage de l'utopiste au profit du travail, domaine de l'homme qui fait l'histoire... Ruyer ne présuppose-t-il pas chez l'utopiste le manque de chaleur vitale ? Ruyer n'a-t-il pas été malgré lui submergé par le torrent de la critique marxiste ? Dans l'utopiste qui heurte le bon sens et qui, parallèlement, semble vaincu sur le champ de bataille de l'histoire, comment ne pas voir un lourdaud, un pataud, un homme au sang pauvre ?

Sans doute, lorsqu'il joue sur des possibles, le créateur d'utopies s'efforce souvent de rééquilibrer un caractère qu'ont pétri des rêveries contradictoires et que blesse le spectacle du monde réel. Le scrupuleux, le déçu se détendent dans l'utopie. Marx et Engels, sans être en la matière très explicites — ils se présentent comme sociologues beaucoup plus que comme psychologues, ils ont cependant un goût très vif du portrait, voire de la caricature — ont beau jeu de laisser entendre que l'utopiste timoré, fragile, impuissant, se bat dans les nuées, se console avec sa chimère, et plus ou moins inconsciemment console des groupes sociaux en porte à faux devant l'histoire. Aux yeux de Marx, aux yeux de Engels, l'histoire ne porte pas de défis qui doivent déconcerter l'homme : elle pose des problèmes qu'elle a les moyens de résoudre. Il s'agit de comprendre, d'approfondir le sens de cette gestation historique et non de faire intervenir du dehors une Raison, une Révélation, les deux mots étant affublés de dangereuses majuscules. Substituer l'utopie à l'histoire c'est manquer de vigueur intellectuelle et d'intelligence guerrière. Même si l'utopiste semble mener le jeu avec une impressionnante sûreté il reste un brouillon, un timide qui n'a même pas l'agrément de jouir beaucoup de son angoisse. Faute d'avoir jaugé les maçonneries avec lesquelles s'édifie l'histoire, il s'est construit

une prison artificielle dans laquelle il étouffe. Cela dit, Marx et Engels ont parfois tendance à simultanément grandir et avilir l'homme qu'ils combattent : l'utopiste dispose ainsi d'un piédestal gigantesque, mais peu propre à le mettre à l'aise. Marx et Engels, qui ont le sens de la mise en scène historique, veulent que l'adversaire ait du relief, qu'il soit un symbole social, qu'il reflète la passion d'un groupe : passion et ardeur qui n'excluent naturellement ni le charlatanisme, ni les bas calculs, ni la sottise. Aussi, pour les champions du socialisme dit scientifique, les utopistes sont plus vitaux que pour Ruyer ; assez vitaux pour que le combat mené contre eux prenne un caractère significatif, trop peu vitaux pour que les utopistes ne soient pas finalement balayés par le souffle salubre de l'histoire. Karl Mannheim, qui jumelle sociologie et psychologie, et qui s'est efforcé de mettre au clair les arrières-pensées dont l'agressivité marxiste serait le bourgeonnement, tend lui-même à voir dans les marxistes des psychanalystes qui enregistrent avec une ironie victorieuse les refoulements inguérissables de l'utopiste. Du livre de Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, ressort cette observation profonde que la force du marxisme se situe davantage dans une action de médecins autoritaires que sur un plan de lucidité intellectuelle. Et Ruyer s'engageant, sans tout à fait s'en rendre compte, dans une voie marxiste, finit par témoigner vis-à-vis de l'utopiste d'une ironie qui est moins venimeuse mais plus méprisante et plus radicale que l'ironie témoignée par Marx. La famille de ceux qui bâtissent des cités idéales compte assurément nombre d'individus manquant de vitalité : mais on ne saurait faire de cette carence le trait caractéristique de l'utopiste.

IV

LES UTOPISTES FACE A LA CARACTÉROLOGIE

Comment en face des données que rassemble la caractérologie moderne se présente l'utopiste ? Le caractérologue distingue *primaires* et *secondaires*. Que ce soit avec agrément, exaltation, abattement ou répugnance, les primaires hument, goûtent, absorbent, digèrent rapidement leurs impressions, leur expérience : celles-ci comme celle-là se répercutent en longs échos chez le secondaire, échos dont les vibrations sont plus ou moins minutieusement étudiées et qui importent ici plus par leur ampleur, par le cercle de leur résonance que par leur intensité. (Secondarité et froideur ne s'excluant pas.) L'utopiste apparaît donc un secondaire. On objecte qu'un Rousseau, un Morelli sont fugaces, incertains, saccadés, et qu'on ne saurait parler de la continuité intellectuelle de More. Quand il discourt à Saint-Laurent, More utilise une tout autre source que celle que lui dicte l'*Utopie*. Mais les sautes d'humeur, les ruptures intellectuelles et affectives avec tel ou tel moment de la vie, avec telle ou telle œuvre composée autrefois, s'associent parfaitement à des ruminements : More, Rousseau, Morelli sont à la fois des heurtés et des ruminants : on ne les rangera pas dans la catégorie des primaires. En même temps qu'un secondaire, l'utopiste est un émotif. Mais complexes sont les rapports de l'émotion et de l'action. Le plus souvent les grands actifs sont des émotifs : l'émotion réveille en effet des forces extrêmement puissantes qui chercheront à s'employer dans l'action. Encore faut-il que l'envahissement émotif de la conscience ne soit ni trop torrentiel ni trop prolongé, car l'outillage élémentaire dont l'homme a besoin pour l'action se trouverait bientôt hors d'usage. Un secondaire émotif court de gros risques, il est freiné par de graves inhibitions lorsqu'il engage l'action. *En ce sens, l'utopiste apparaît fragile.* Des hommes aussi différents

que Léon Blum — le socialisme humaniste a sa place dans la galerie de l'utopie — Aldous Huxley, George Orwell, Robespierre ou Rousseau sont des inhibés.

Nous distinguerons quatre positions typiques de l'utopiste devant l'action : 1. Tel est arrivé au pouvoir, témoignant de persévérance et de savoir faire. Cependant sa digestion laborieuse de ruminant intellectuel, de secondaire, lui rappelle que de grands intérêts moraux ne parviennent jamais à être satisfaits, que l'exercice du pouvoir entraîne des déceptions, des mélancolies. La fidélité à l'idéal difficile paralyse l'action, et psychologiquement elle fait fonction de soupape morale grâce à laquelle s'évacuent les scories d'une activité considérée comme déplaisante. On peut, dans ce cas, dire qu'il y a carence de chaleur vitale ; 2. Une seconde attitude est assez différente. L'utopiste a dessiné avec une relative netteté sa cité idéale, et énergiquement il s'efforce de lui donner vie. Robert Owen, et Cabet procèdent à de tels efforts et, dans son action politique et sociale, Herbert Georges Wells tente aussi d'injecter à la société qui l'entoure une dose plus ou moins forte d'utopie élaborée avec soin. Owen, Cabet, Wells échouent devant certaines réalités mal jaugées : ce n'est pas faute de vitalité. Dans le premier cas, des hommes de gouvernement comme More ou Robespierre sont bercés par une mélodie utopique et déçus par le pouvoir. Dans le second cas, des utopistes pleins d'ardeur, des hommes aux mâchoires serrées et à la vitalité intense entrent en action. Les premiers sont congénitalement des vaincus peut-on dire, et ils drapent leur défaite dans l'utopie : les seconds sont vaincus par l'utopie qu'ils ont construite. Deux types de défaite se reliant à deux types psychologiques ; 3. Dans les deux premiers cas, l'utopie inhibe, mais dans un troisième qui se relie à une demi-réussite sociale, elle compte comme un facteur de succès. L'expérience politique de Léon Blum est ici curieuse et caractéristique. L'homme est esthète, intelligent, en même temps très juriste, très confiant dans certains schémas juridiques et institutionnels qui permettent la réalisation d'espérances populaires. Un esprit messianique et optimiste se meut allègrement dans l'utopie juridique et législative : ainsi Blum qui, dans une large perspective historique, fait figure de vaincu, Blum qui semble un fantôme sans densité entre les deux grands blocs — expressions profondes de l'histoire — que sont le fascisme et le communisme, parvient-il, en dépit d'une situation politique exceptionnellement périlleuse, à transformer les structures de la société française. Blum a réussi plutôt en naïf qu'en retors : il a été servi par son utopisme

qui pouvait au surplus trahir une certaine carence de vitalité ; 4. Les trois types de comportement que nous venons d'étudier sont le fait d'hommes relativement inadaptés, le fait de schizoïdes. Thomas More a hâte de quitter le palais du roi pour retrouver sa retraite de Chelsea. Cabet n'est pas à l'aise comme magistrat ; il ne l'est pas davantage à la Chambre des Députés où l'ont envoyé les électeurs censitaires de la Côte-d'Or ; il ne l'est ni au Texas ni dans l'Illinois où il a pris en charge la construction de l'Icarie. Et Léon Blum, soit comme chef de parti soit comme chef de gouvernement, était aussi peu adapté que possible au milieu parlementaire. (Goûtant peut-être la saveur d'une force secrète qui permettait à cet homme trop raffiné de commander sans s'avilir.) Mais certains utopistes sont des esprits pratiques, sont des adaptés, tels Bacon, Rabelais et George Sand. S'adapter, ce n'est pas nécessairement porter des jugements de valeur favorables sur le milieu social dans lequel on évolue avec un certain bonheur. On aura, par exemple, quelque plaisir à mener la vie du soldat en campagne et cependant, en citoyen, on poursuivra un effort tenace pour que ne se renouvellent pas ces expériences dont on a tiré de la joie ou du profit. Un révolutionnaire fera carrière dans la cité qu'il voue aux Gémonies et il s'effondrera plus tard, quand prendra naissance la cité de ses rêves. Inversement, un homme qu'anime une idéologie conservatrice se comportera en inadapté dans une société qu'il aime et dont il épouse les valeurs ; nous connaissons tous des ratés défendant avec vigueur des forces sociales qui se sont pourtant comportées à leur égard comme des marâtres. Martin Nadaud, vieil ouvrier maçon, vieux démocrate-socialiste, une des barbes les plus touchantes de l'utopie quarante-huitarde, doit après le coup d'Etat bonapartiste chercher refuge outre-Manche : il s'adapte plus aisément que Marx au ton britannique ; le maçon creusois prend même le masque d'un vieux puritain. Il se familiarise avec la langue anglaise, enseigne à Wimbledon dans une école qui prépare de jeunes aristocrates à commander les soldats de Sa Majesté la reine Victoria. Un des chefs de l'anarchisme, le prince Pierre Kropotkine, que Le Senne, dans son *Traité de caractérologie*, qualifie *d'émotif actif*, montre à traîner une existence tourmentée un sens assez vif de l'adaptation. Kropotkine, bien que secondaire et émotif, n'apparaît pas inhibé. Au contraire, son aîné et son maître, Bakounine, encore qu'intensément vital, s'empêtre dans les médiocres contingences de la vie quotidienne. On imagine d'autre part que le savoir faire de Nadaud, l'aisance de Kropotkine, l'habileté procédurière de George Sand — celle-ci

est incomparable pour gagner ses différents procès devant une justice bourgeoise qui pourtant l'exaspère — diffèrent profondément de la roublardise vénale, de la rapacité qui provoquent la fortune et les disgrâces de François Bacon. Un autre type d'homme que Thomas More eût engagé de nouvelles négociations dans l'espoir d'amener Rome à reconsidérer le problème du mariage d'Henri VIII avec Anne de Boleyn. Ces négociations n'auraient sans doute pas abouti, mais un animal d'action tente quelquefois l'impossible. More s'offre au bourreau plutôt que de continuer la lutte. De même, Robespierre prononce à la veille du 9 thermidor le discours le plus propre à dresser contre lui la Convention et à provoquer sa propre perte. Il eût pu de surcroît utiliser la Commune de Paris pour mettre à la raison la Convention : il reste passif. Une lassitude physique et morale, une fidélité désespérée à des principes que bafoue l'évolution historique expliquent cette passivité. Chez More et chez Robespierre l'utopie, dans la hiérarchie des valeurs, l'emporte sur la lucidité historique.

Entre quels groupes caractérologiques se répartissent les utopistes ?

Nous les rencontrons en grand nombre dans le groupe des *passionnés*. Sur son lit de mort Saint-Simon donne à son disciple Olinde Rodrigues ce conseil : « Souvenez-vous que pour faire quelque chose de grand il faut être passionné. » Mot qui fait écho à Platon demandant qu'on aille à la dialectique avec tout son cœur. — Présentons ici deux observations. — Soulignons d'abord l'importance des fortes assises affectives sur lesquelles est bâtie la cité idéale. Que les hommes de l'histoire soient souvent des passionnés, voilà qui ne surprend pas : ils sont doués d'instinct : s'entrecroisent en eux d'une part le savoir faire qui permet d'appréhender directement les hommes et leurs problèmes, d'autre part une forte volonté de puissance. Ils sont portés par la passion. Aussi bien, une équation, d'ailleurs discutable, s'établit promptement dans ces hommes portés par la passion. L'équation histoire-passion s'impose vite à l'esprit alors qu'on hésite à voir un passionné dans l'utopiste qui est un théorétique plus porté à la méditation du cabinet qu'aux improvisations de l'action. Mais la sensibilité peut incliner à la connaître. Parce qu'il avait un tempérament d'une exceptionnelle froideur le capitaine Dreyfus n'a jamais pu comprendre la fameuse Affaire dont il était le héros. (De là l'irritation que manifestèrent à son égard ses défenseurs.) Des êtres qui semblent acculés à de cruelles souffrances possèdent quelquefois une écorce telle qu'ils ne res-

sentent guère les affres de leur condition. Nous savons depuis longtemps que la pensée est génératrice de souffrance : le vieux thème romantique orchestre aujourd'hui l'œuvre d'un André Malraux. Mais la souffrance conditionne aussi l'exercice de la pensée : une affectivité vigoureuse conditionnc toute prise de conscience sociale. Beaucoup d'utopistes agissent moins par leur richesse intellectuelle que par leur chaleur : leur densité créatrice leur est conférée par une certaine présence mystérieuse de la souffrance. — Nous venons de valoriser l'élément passionnel de l'utopie. Mais une seconde observation implique par contre quelque défiance à l'égard de l'utopiste dont la sincérité est mise en cause : il peut en effet donner le change, se faire passer pour plus passionné qu'il ne l'est. Il se trouve dans la position d'un fondateur de religion : il émet des idées qui feront scandale, il recevra des injures, il devra faire front. Comment se battre si on ne paraît pas animé par une indomptable passion ? Même pour soi-même, pour sa propre sauvegarde, ne convient-il pas de se voir en passionné ? L'utopiste associe dans un dosage que le psychologue analyse difficilement, la naïveté et la subtilité. En jouant sur une riche gamme de possible, il affine encore cette subtilité. Parce que naïf et subtil il est fragile : il a donc besoin de sous-tendre en lui la corde de la puissance passionnelle. De là à penser que les dieux ont paré à cette nécessité, il n'y a qu'un pas, vite franchi. L'utopiste, comme beaucoup d'autres hommes, peut mentir ou se mentir. Il ne nous surprend pas en croyant, disant ou laissant dire que le protège la solide armature de la passion. Mais, quelles que soient nos réserves (et pour la plupart des hommes le problème de la sincérité reste difficile), l'utopiste a souvent raison de prendre place parmi les passionnés. Émotivité et passion sans doute ne vont pas toujours de pair : celle-ci peut même paralyser celle-là. Elle permet de jouer le rôle de Don Juan plutôt que le rôle de Faust. Mais on se rappellera que l'utopiste est un *émotif secondaire.* Le groupe des passionnés est dense : microcosme dans le macrocosme humain, dit René Le Senne ; ajoutons plus familièrement un véritable fourre-tout où nous retrouvons Platon, saint Thomas d'Aquin, Descartes et Hegel. Les passionnés sont souvent des autoritaires et fournissent un effectif considérable au bataillon de ceux qui mènent le monde. La caractérologie donne donc des chances à l'utopiste pour qu'il exerce une action vigoureuse sur l'histoire. Dans la galerie des passionnés, Fénelon et Auguste Comte côtoient Platon et Saint-Simon. L'utopie française compte beaucoup de passionnés, l'utopie anglaise compte plutôt des flegmatiques et des sanguins.

Le *flegmatique*, serein devant l'obstacle, nourrit aisément de grands desseins, accomplit des tâches minutieuses dans un esprit impérieux et tatillon. Le flegme n'exclut ni les extravagances de la pensée, ni l'auto-déification. A la famille des flegmatiques appartiennent William Godwin, Robert Owen et Renan.

Que dans le groupe des *sanguins* les utopistes soient encore nombreux, voilà qui semble paradoxal. Les sanguins ont des réactions rapides : en même temps ils restent relativement froids devant l'événement. Ils ne sont ni secondaires ni émotifs. « Leur pensée, écrit Le Senne, doit donc rester dans le présent. » On résoudrait sans doute le problème en examinant la vigueur intellectuelle des sanguins. Leur puissance de digestion intellectuelle est considérable, facilitée au surplus par un certain humour. Sur la bouche des sanguins le pli de l'ironie se dessine fréquemment. L'intelligence fonctionnerait comme un produit propre à remplacer la secondarité. Ainsi nous expliquerions-nous la présence de l'utopie chez les sanguins. François Bacon, Blum, Anatole France, Huxley, Swift sont des sanguins. Généralement les sanguins sont extravertis alors que l'utopiste est un intraverti. De fait, un Bacon, un Blum, un Huxley, un Anatole France sont volontiers des mondains : ils entretiennent dans un milieu social raffiné beaucoup de relations d'un ordre plus exquis qu'intime ou chaleureux. Mais c'est plutôt l'intelligence que le flair qui leur facilite les échanges sociaux. Souvent des ruptures intérieures les ramènent à la solitude. France, sans la tenace habileté témoignée par Mme de Caillavet, serait-il devenu un bel animal de salon et de ce fait promu aux honneurs académiques ? L'introversion se mêle chez le sanguin à l'extraversion : c'est le cas de Blum comme celui de Swift. Et même lorsque l'intelligence étend de somptueuses ailes, l'infrastructure caractérologique peut présenter des lézardes : le sanguin a ses bouderies, ses caprices. Or ce mélange de bouderies et de richesse intellectuelle porte à l'utopie. On a dit de Blum qu'il était un câlin. Son livre sur le *Mariage* a sa place dans le rayon de la littérature utopique. Il surprenait Gide : comment Blum avait-il pu traiter un tel sujet en ignorant ou feignant d'ignorer les violences de l'amour, la jalousie ? L'utopiste fait bien ici figure d'homme ratiocinant sans grande vitalité : la raison porte à la vie un dérisoire défi... Mais ne schématisons pas trop vite ; si chez Blum les amants jouent leur jeu sans trop de fièvre, ils s'affrontent cruellement chez France ; les amants du *Lys rouge* sont des violents, des frénétiques, des êtres qui s'effondrent quand leurs sens sont blessés... Et sans doute France a eu besoin plus que Blum de l'utopie, pour

oublier les cruels fantoches dont il avait conté l'histoire.

Dans le groupe des *colériques*, la cohorte des utopistes, moins considérable que chez les sanguins, dispose encore d'un effectif important. Impétueux, plein de ressort, opiniâtre, agressif, le colérique peut incliner à l'utopie. Diderot, Fourier, Proudhon, Rabelais, George Sand sont des colériques. Nous discuterons plus tard pour savoir dans quelle mesure on peut, sans trop d'injustice, traiter Proudhon d'utopiste : de toute façon, il maugréerait devant l'édifice que la caractérologie a construit : il habiterait en effet dans le même pavillon que Victor Hugo, utopiste authentique, qu'il détestait. Le Senne fait de Rabelais un colérique truculent, *parasanguin.* Les colériques sont des vitaux, et une fois de plus saute aux yeux le caractère sommaire de l'accusation portée contre l'utopiste qui manquerait toujours de vitalité. Proudhon ne retrouve pas seulement Hugo, mais George Sand dans le pavillon des colériques ; Proudhon défendait les valeurs mâles ; *pater familias* romain, il eut voulu renvoyer George Sand chez les hétaïres, chez les *femmelins.* Or, au sens banal du mot, Proudhon est beaucoup moins utopiste que George Sand, mais il est aussi moins vital. Autre constatation : les trois familles du socialisme utopique, les trois grandes familles qui jouent dans la première partie du XIX[e] siècle un rôle considérable, appartiennent à trois groupes caractérologiques relativement bien délimités. Les saint-simoniens sont des passionnés, les owenistes des flegmatiques, les fouriéristes des colériques.

Peu d'utopistes chez les *sentimentaux*, ce qui ne surprend pas si l'on songe que leur émotivité contrarie leur désir de systématisation et de réalisation. Rousseau et Robespierre sont inscrits par les caractérologues sur le registre des sentimentaux ; et comme nous le disions plus haut, il semble difficile de leur refuser toute secondarité. Si Rabelais est un colérique parasanguin, Rousseau et Robespierre sont des sentimentaux parapassionnés. — On ne rencontre pour ainsi dire pas d'utopistes dans le groupe des *nerveux* ; l'instabilité caractéristique du nerveux n'est pas compatible avec l'élaboration d'une utopie. Pas d'utopistes non plus chez les *amorphes*, chez les *apathiques* ; la chose va de soi, l'utopie impliquant des réactions intellectuelles assez systématiques, assez vertébrées. Avant que ne s'achève cette rapide excursion sur le terrain défriché par les caractérologues, nous remarquerons que ceux-ci ont rarement pratiqué leur art sur les utopistes ; un tel silence est significatif. L'utopiste se présente avec des traits si complexes, si contradictoires, que le psychologue procédant à une classifi-

cation des caractères évite comme d'instinct les tempéraments qui rendent une telle classification particulièrement malaisée.

L'opposition entre l'utopiste manquant de chaleur vitale et l'homme vigoureusement installé au cœur de l'histoire, l'animal d'action, est artificielle, d'une part, parce que l'utopie est souvent l'œuvre de vitaux, d'autoritaires, de réalistes qui ne se paient pas de mots, et d'autre part parce qu'attribuer la vitalité, le sérieux, l'efficacité à l'homme de l'histoire est une vue de l'esprit gratuite. L'utopiste joue, mais l'homme d'action joue aussi. Peut-être avec plus de brutalité et d'abandon : il n'en reste pas moins un joueur. Un Thomas More se réchauffe au soleil de l'utopie ; mais que d'hommes d'action, Napoléon, Poincaré, ou Hitler, se réchauffent au soleil de l'histoire ! Comme l'utopie, l'histoire peut être une façon de guérir du rêve, de la schizophrénie, de la timidité. Pourquoi est-elle si redoutable, si cruelle, si malsaine ? Parce que sa décoration, sa dramaturgie, son atmosphère tourmentée sont autant de dérivatifs pour les âmes inquiètes, mélancoliques. Des êtres pour lesquels la communication avec autrui est très laborieuse n'ont à leur disposition que la rampe de l'histoire. Et de se hisser frénétiquement sur cette rampe, et de prononcer des mots vengeurs, des mots chargés d'explosifs. Le sage, l'homme qui goûte, paisible et charmé, le spectacle quotidien de la vie n'a pas besoin de l'histoire pour s'épanouir. Ruyer, dans sa façon de jauger les utopistes, subit la pression de déterminismes sociaux dont nous devons rendre compte : 1. Deux assauts qui, au moins jusqu'à ces derniers temps, semblaient victorieux ont démantelé la citadelle de l'utopie, l'assaut de Marx, déclenché au nom de la science, celui de Sorel, au nom du mythe : serré dans un double étau, l'utopiste fait figure de petit garçon maladroit. Trop rêveur, trop fragile pour toucher le monde du réel, sur lequel opère le savant ; trop fragile aussi pour être mû par les grandes forces passionnelles qui aboutissent au mythe et qui forcent le destin, Marx et Sorel pèsent sur les analyses de Ruyer ; 2. L'utopiste, homme de la connaissance, homme théorétique, est tout naturellement jugé de façon sévère par le professeur, par le philosophe, par l'homme de cabinet qui sont en quelque sorte de sa famille et qui disposent d'un outillage intellectuel permettant de bien mettre au jour ses insuffisances, les naïvetés de son argumentation. Au contraire, devant ceux qui sont considérés comme des hommes d'action et qui, après avoir franchi la porte du cabinet de travail, sont rebrassés dans le tumulte majestueux de l'histoire, le professeur est d'instinct plus imprégné de respect. Il se dit qu'il entre dans le monde des

demi-dieux. Modestes, discrets, le philosophe, l'historien qui vivent dans l'horizon crépusculaire de leur bibliothèque, de leurs archives, s'émerveillent de ceux qui vivent au soleil de l'histoire. En même temps, ils sont prêts à piétiner les intellectuels qui n'ont pas tenu sur la rampe de l'histoire. On est sévère pour l'action de Lamartine en 1848, pour un poète qui appartenait, lui aussi, à la famille de l'utopie. Nous aurons l'occasion de voir qu'il y appartenait de façon assez subtile : en effet, le poème qu'il titre *Utopie* est de résonance spécifiquement hégélienne. Lorsqu'il l'écrit, Lamartine se comporte en homme de l'histoire. Dans la perspective de 1848, Lamartine est généralement peint comme un acteur qui prononce de belles phrases et qui se drape dans de nobles gestes, mais qui reste sans prise sur le réel. Par contre, le général Cavaignac, autre vaincu de l'été 1848, rencontre beaucoup d'indulgence. D'aucuns lui reprocheront l'esprit de classe, l'hypocrisie politique, une brutalité cruelle dans la répression de l'émeute, mais on lui accorde le plus souvent un coup d'œil sûr, de l'énergie, de prompts réflexes de soldat. En fait, Cavaignac, qui devait son élévation au prestige de son frère, était mou, montrait peu d'initiative ; ses fautes militaires en juin 1848 sont lourdes, mais à la plupart des historiens il fait illusion parce qu'il prend des attitudes de héros stoïque, viril, silencieux et grave sorti de Plutarque. Lamartine, lorsqu'il mesure l'importance de l'émeute, quand il envisage les moyens de la réduire, serre l'événement avec beaucoup plus de précision que le soldat. L'historien, le philosophe sont aisément compréhensifs, nuançant, disions-nous, leur compréhension de quelque dédain, à l'égard du confrère qui a été sifflé sur les tréteaux de l'histoire, qui revient à son cabinet de travail et qui, plus à l'aise dans le silence que dans le tumulte, décrit les mondes qu'il n'a pu construire. Mais l'historien, qu'intimide l'action de héros apparemment décidés, tend à simplifier leurs mobiles. Que de ratés, que d'acteurs sifflés au théâtre, que de vaudevillistes ou de dramaturges dont les pièces furent refusées, de peintres qui ne purent franchir la porte d'un salon glorieux, de poètes dont les œuvres se soldent à un prix dérisoire chez les bouquinistes encombrent la rampe de l'histoire ! Parmi les insurgés de 1848 ou les communeux de 1871 sont nombreux les acteurs qui trouvent enfin sur la barricade, à l'assommoir ou au club les applaudissements recherchés vainement aux théâtres de Belleville ou de Montrouge. Billioray, que les électeurs parisiens du XIVe arrondissement envoient siéger à la Commune est un peintre larmoyant et conventionnel qui fréquente l'atelier de Rosa Bonheur et qui se transpose dans le

drame de l'histoire en gamin féroce, implacable. Et on sait de reste qu'un peintre médiocre, Hitler, a pesé d'un singulier poids sur notre temps. Chez Napoléon se mêlent le littérateur et le guerrier. Philosophes et historiens envisagent bien le littérateur comme un refoulé de l'action, mais beaucoup moins l'homme d'action comme un refoulé de la littérature ou de l'art. Tel personnage historique n'a pu atteindre pour se comprendre, pour se relire lui-même, pour sculpter sa propre statue, cette immobilité des grandes profondeurs qui préface l'œuvre d'art. Et la statue sera sculptée dans le désordre grisant de l'action. Sur la scène de l'histoire apparaissent côte à côte des êtres qui ont le don, l'instinct de l'action et des littérateurs grimés en hommes d'action. Bien mieux, chez le même homme, l'action peut satisfaire deux exigences difficiles à distinguer l'une de l'autre : elle est la soupape d'une exubérante vitalité et elle répond au désir de réaliser une utopie. Chez un Campanella, théoricien et aventurier, les deux besoins sont inextricablement mêlés. Faire des hommes de l'histoire des vitaux et refuser systématiquement la vitalité à l'homme de l'utopie apparaît donc abusif.

Psychologue et sociologue, dans le problème dont nous essayons de préciser les données, doivent travailler simultanément. Une orientation professionnelle, intellectuelle et morale est fonction d'une époque. L'histoire détruit un grand nombre de vocations. Le maréchal Gouvion-Saint-Cyr est plus un violoniste, un artiste qui cherche à s'épancher qu'un soldat. (En même temps très intellectualisé : de là le curieux style raide, dédaigneux et cependant d'une résonance profonde, grave, dont il use dans ses ouvrages de tactique.) Mais pendant la Révolution, pendant l'Empire, il est difficile de se réaliser dans une grande carrière d'artiste : rejoindre les camps est plus aisé. Quelques années plus tard, la cité s'appuie sur une autre table des valeurs. Le héros de Stendhal, Julien Sorel, eût sans doute fait bonne figure au combat : il eût sans doute gaiement chargé à Fleurus ou à Austerlitz : lorsqu'il dit des patenôtres dans un séminaire, il est plutôt empêtré. Mais sous la Restauration le métier des armes n'est plus l'antichambre du pouvoir. C'est l'homme d'Église qui peut savourer le philtre dont rêvent les ambitieux. L'histoire est remplie d'hommes qui jouent un rôle pour lequel ils ne sont pas faits. Aussi beaucoup se font-ils utopistes à certaines époques pour suivre la mode plutôt que par inclination propre ; on imagine aussi que beaucoup de vitaux puissent se glisser dans la galerie des utopistes. (Aux temps du romantisme, beaucoup de garçons rubiconds, éclatant de santé

se transforment en poitrinaires pâlis, destinés à disparaître avec les premières feuilles d'automne.) De même, dans les périodes où l'histoire a brutalement le pas sur l'utopie, des faibles, des timides se camouflent plus ou moins heureusement en vitaux. Ainsi l'histoire procède à de perpétuels chassés-croisés qui rendent difficile la tâche du psychologue.

TROISIÈME PARTIE

UTOPIE ET HISTOIRE

I

LES MOBILES HUMAINS EN HISTOIRE[1]

I

Historiens et sociologues, depuis un siècle et demi, font souvent preuve, lorsqu'ils pèsent les mobiles des hommes dont ils étudient l'action, d'une grande simplicité d'esprit : et ceux qui, dans le monde des intellectuels, acquièrent les plus flatteuses notoriétés, comptent justement parmi les plus simplistes. Au début du XIXe siècle, après la chute de Napoléon Ier, les disciplines historiques tendent à se présenter comme des sciences : l'anecdote récréative suscite chaque jour des appréciations de plus en plus dédaigneuses et la sociologie reçoit son acte de baptême. La Révolution de 1789, l'épopée de la France impériale sont des événements d'une dimension telle qu'il apparaît difficile de les relier aux desseins conscients de quelques individus. Clio, de muse, devient déesse. Tolstoï, dans son roman *La guerre et la paix*, ironise sur les historiens de type ancien qui croient donner la clef de la Révolution « en exposant les faits et gestes de quelques dizaines d'hommes dans un des édifices de la ville de Paris ». La chevauchée de l'empereur des Français en Russie, la résistance opiniâtre mais apparemment passive que leur oppose Koutouzov, ce sont là des faits dans lesquels Tolstoï voit la manifestation de forces dépassant, et de beaucoup, le jeu de quelques volontés humaines. La façon dont Tolstoï exalte le chef russe est caractéristique : Koutouzov n'est pas un illuminé, il ne montre aucun génie, mais avec une ferveur humble et patiente il écarte tous les obstacles qui pourraient étouffer la voix de l'instinct populaire. Trente ans avant Tolstoï, Georg Büchner, dans une lettre à sa fiancée, dresse un bilan qui est aussi très exemplaire : « J'ai étudié

(1) Paru dans *Diogène*, n° 22, avril-juin, 1958.

l'histoire de la Révolution... Je découvre dans la nature humaine une épouvantable égalité, dans la condition des hommes une puissance inéluctable conférée à tous et à personne. L'individu n'est qu'une écume sur la vague, la grandeur un simple hasard, la puissance du génie un jeu de marionnettes, une lutte dérisoire contre une loi d'airain. » Les hommes intéressent dans la mesure où ils sont représentatifs. Le comte de Saint-Simon, mentor d'Auguste Comte et père de la sociologie, déclare que les grands de la terre jouent simplement le rôle que leur assigne l'évolution historique. Le XVIe siècle, siècle de la théologie, enfante, écrit Saint-Simon, des rois théologiens : Charles Quint et Henri VIII. Parce que théologien, Henri VIII d'Angleterre l'emporte aisément sur le galant et spirituel François Ier. Le XVIIIe siècle, siècle de la philosophie, « ne compte que deux noms illustres parmi les souverains : Catherine et le grand Frédéric, amis des philosophes et des appuis de la philosophie ». Ainsi considérés, les traits propres de l'individu s'estompent : on admire plutôt l'histoire qui, avec un matériau de qualité souvent médiocre, bâtit de solides édifices. Devant la comédie pourtant étonnante que se donne Napoléon, Tolstoï hausse les épaules alors qu'il suit pas à pas des simples comme Rostopchine ou Koutouzov, qui sont visiblement les instruments de l'histoire. Henri Heine, qui est passé par le saint-simonisme, s'émerveille de ce que Luther, moine grossier, fruste, dont la cervelle est enténébrée par l'inquiétude et par la superstition, manie avec aisance le bélier qui fait craquer le vieux monde médiéval. Auguste Comte, au cours des années 1830, envisage une histoire *sans noms propres*. Définition qui, dans l'analyse que nous poursuivons ici, revêt une importance capitale. Mais, cent ans plus tard, Maxime Leroy, nourri à la fois de Comte et de Sainte-Beuve, esquisse des définitions plus nuancées : l'histoire devient une *sociologie comportant des noms propres*.

Les philosophes, les publicistes, qui, au XVIIIe siècle, assurent le succès de l'*Aufklärung*, sont convaincus que les hommes, quels que soient leur rang social ou leur origine raciale, feront bientôt preuve, dans les gestes essentiels de la vie, de réactions quasi identiques. De là la valeur symbolique que prend le niveau du franc-maçon. Sur le registre des causalités historiques, le nez de Cléopâtre ne s'inscrira plus victorieusement : les ministres ne seront plus choisis dans les boudoirs des favorites. L'humanité atteignant l'âge de la majorité, la raison va régner sur l'histoire. Mirabeau à l'Assemblée constituante montre comment se substitue à l'histoire des héros et des brigands *l'histoire des hommes.*

L'humanité, dans son enfance, a créé des dieux et s'est soumise aux prêtres. Adolescente, elle a suivi les guerriers. Grâce aux lumières qui la font adulte elle se consacrera à l'industrie... La Révolution française ayant succombé sur les champs de bataille, Hegel puis Marx mesurent les faiblesses de l'*Aufklärung* : la dialectique prend la relève de la raison et se construisent de nouvelles tables de valeurs qui donnent la première place à l'histoire. La raison est pour l'*Aufklärer* le feu divin qui embrase l'histoire, elle est pour Hegel le fruit de l'histoire, elle est portée dans les flancs de l'histoire. Accouchement laborieux : Hegel et Marx reprocheront à l'*Aufklärer* d'avoir cherché artificiellement à éliminer de l'histoire la souffrance, l'épreuve : le combat social constitue la grande pédagogie de l'homme.

Un tel renversement des valeurs aura des conséquences graves, mais, dans l'ordre des préoccupations autour desquelles roule cette étude, il ne provoquera, du moins pendant un temps, que de légers remous. Lorsqu'ils encadrent l'individu dans l'histoire, Hegel et Marx d'une part, le philosophe des lumières de l'autre, témoignent de réactions différentes. Mais dans les deux cas s'estompent les traits propres de l'homme et la même aversion se fait jour à l'égard de la psychologie.

Les formes apparemment étranges dont le héros peut s'envelopper dans l'action n'inquiètent guère Hegel qui pense que les hommes doivent avant tout chercher à s'accomplir, si coûteux que soit l'accomplissement. L'action épure : elle brûle les scories qui paralysent la vie morale. D'un autre côté, comme tous les actes humains relèvent pour Hegel du tribunal de l'histoire, aucune incartade grave n'est à craindre de la part du héros qui reste enchaîné. Ajoutons enfin que, sur le chemin dessiné par Hegel, les bonds de l'histoire sont de moins en moins saccadés, car l'esprit se cristallise peu à peu dans l'absolu : le monde glisse vers un *nirvana* dans lequel ne se fait entendre que la voix de quelques sages. Le scénario que compose Marx diffère du scénario hégélien, mais, dans l'un comme dans l'autre, l'histoire lamine en quelque sorte les hommes. La conscience de classe, pièce maîtresse du marxisme, se développe au point de faire disparaître les autres schèmes intellectuels et affectifs avec lesquels jouait l'esprit. La grande manufacture est une école cruelle, mais elle fait place nette dans la conscience du prolétaire : elle crée les ressentiments qui poussent à la bataille et qui assurent la victoire. En fait la situation se présente aujourd'hui sous des traits bien différents, et ainsi s'explique le cri d'alarme poussé par Friedmann ; on se rappelle l'étude qu'il publiait ici même sous le titre *Psychanalyse*

et sociologie (1). Si la conscience de classe peut assurer la victoire sur certains hommes, elle reste sans prise sur les choses. On peut être un soldat efficace et heureux dans la bataille révolutionnaire : on n'est pas nécessairement le gestionnaire habile d'une économie nouvelle et les problèmes d'adaptation à la grande usine née de l'évolution économique ressortent d'une psychologie sociale bien éloignée de la dialectique marxiste. En l'affaire, Saint-Simon, Auguste Comte et Karl Marx se situent sur la même ligne : ils considèrent tous les trois que l'expérience industrielle est décisive pour la rationalisation de l'esprit humain. Décisif aussi, le poids croissant dans la cité nouvelle de deux groupes sociaux tenus jusque-là en servitude, les prolétaires et les femmes. Justement parce qu'ils étaient encore des muets quand l'humanité se berçait de ses dieux ou s'immolait aux conquérants, ils feront entendre dans le monde nouveau qui s'élabore, des voix de bon sens, des voix raisonnables : les vieilles fièvres religieuses, les vieilles fièvres guerrières n'atteindront plus ces êtres neufs...

II

Historiens et sociologues se sont donc nourris — peu importe ici que cette nourriture ait été absorbée ou non en connaissance de cause — d'idéologies qui resserrent l'individu dans des schèmes étriqués. On remarquera parallèlement que, pour des raisons qui sont d'ailleurs du ressort de la psychologie, les sciences sociales à leur début se sont dressées contre la psychologie. Pas de place pour la psychologie dans la République positiviste. Auguste Comte est fou, mais bien résolu à se guérir lui-même de sa folie ; admirable au surplus, dans cette entreprise où sa ténacité forcera la victoire. Comte se guérit en inventant la sociologie : l'édifice des connaissances est couronné par une science qui empêchera tout jeu, toute fantaisie et qui interdira à l'homme de faire pousser dans son jardin intérieur des fleurs trop grisantes ou malsaines... Les saint-simoniens suppliaient les romantiques de se joindre à eux, ils étaient convaincus que les fièvres dans lesquelles se consumaient le jeune Lamartine, le jeune Hugo seraient calmées par l'initiation sociologique. (Ni Lamartine ni Hugo n'écouteront sérieusement l'appel des sirènes, mais dans une certaine mesure l'action politique à laquelle ils participeront fera fonction de salutaire hygiène.) Pourquoi Saint-Simon lance-t-il tant d'ana-

(1) *Diogène*, nº 14, année 1956.

thèmes contre le légiste, contre le protestant, contre l'individualiste du XVIIIe siècle ? Parce que ces trois types d'hommes se comportent en termites du corps social. Et compromettre l'équilibre des sociétés, c'est donner plus de champ aux névroses, aux angoisses. La sociologie avant la psychanalyse se présente comme une thérapeutique. Une cité dont la respiration collective est heureusement réglée empêchera l'homme d'errer aux pointes extrêmes de lui-même. Les premières sociologies, y compris la sociologie de Durkheim, multiplient les interdits et se développent dans un climat de messianisme. Nous comprenons donc que les fondateurs de la sociologie aient été insensiblement amenés à se transmuer en pontifes. Dans un premier stade de préoccupations, on invite l'homme à employer toutes les ressources de sa raison pour qu'il échappe aux servitudes que lui impose une société mauvaise. Second stade : on se dit que l'affectivité de cet homme a été dangereusement libérée ou exacerbée à la suite des secousses révolutionnaires : elle retrouvera son harmonie dans les grandes communions sociales. Le saint-simonisme est devenu une religion, Auguste Comte a fondé une religion. Marx a donné naissance à des églises dans lesquelles les inquisiteurs chaque jour plus nombreux promulguent sévèrement des dogmes et imposent des règles morales.

Ainsi des idéologies et des sentiments complexes, voire contradictoires, animent les philosophes, les sociologues qui, dans la première partie du XIXe siècle, s'efforcent de situer l'homme par rapport à l'histoire. L'évolution historique simplifie les mobiles de l'homme qui, dans son action, gagnera chaque jour en aisance et en efficacité : social et rationnel tendent à se confondre. Mais d'un autre côté les philosophes, les sociologues redoutent certains écarts, certaines aberrations : l'homme se disciplinera pour que son affectivité ne se laisse pas aller aux passions qui entravent le jeu spontané de l'histoire. Comte se fait bien le champion d'une histoire sans noms propres, d'une histoire qui manifeste une cohérence quasi parfaite. Mais il considère aussi qu'une exceptionnelle maîtrise est nécessaire pour écrire une telle histoire. Dans cet ordre d'idées, la 56e leçon du *Cours de philosophie positive* est révélatrice : Comte décrit le *temps deux* de l'histoire, l'état métaphysique, c'est-à-dire un moment pendant lequel les hommes se comportent en destructeurs, en critiques. Mais Comte veut montrer que le bilan de cette action négative reste tout de même positif ; la démonstration achevée, Comte ne peut s'empêcher de se décerner un *satisfecit* : « L'humanité aurait-elle pu, si je n'avais pas été là, prendre une vue nette de la route sur laquelle elle est

engagée ? » Mêmes contradictions dans le marxisme : l'évolution de l'économie détermine la conscience de classe. Mais pour que la conscience prolétarienne s'épanouisse dans de bonnes conditions, devaient venir au monde un Marx, un Lénine qui, doués d'une extraordinaire envergure, n'étaient pas soumis, eux, aux impératifs de leur propre conscience de classe : le comportement quotidien de l'homme moyen reste donc commandé par quelques surhommes.

Les grands fabricants d'idéologies, les grands fabricants de systèmes posent, on le voit, des questions qui ne sauraient être résolues sans les secours de la psychologie. Mais quittons les grands de *l'intelligentsia* pour retrouver ces historiens, ces sociologues que nous évoquions au début de cette étude et qui travaillent dans un style plus minutieux, moins volcanique, moins éclatant. Ce type d'historien reste généralement à l'écart de la pensée philosophique et ne cherche guère à expliciter les influences qu'il subit. Aussi bien, de nos jours, entre les philosophes qui ne cessent de parler de l'histoire sans avoir aucune pratique du travail historique et les historiens qui veulent tout ignorer du verbiage philosophique : « Nous sommes les pieds sur terre, disent-ils, et nous ne voulons pas entendre les dieux qui parlent dans les nuées », mais on leur rétorquera que le sol même sur lequel ils se meuvent est justement arrosé par les orages que les dieux ont déchaînés — un fossé se crée de plus en plus profond... Nous n'insisterons pas ici sur les caractères de ce fossé. Disons seulement que si l'historien est resté le plus souvent froid devant le philosophe et le sociologue qui se revêtent d'habits sacerdotaux, il a été par contre séduit, consciemment ou non, par l'effort de rationalisation, de simplification psychologique que nous venons de décrire. Qu'il s'agisse d'histoire économique ou militaire, politique ou diplomatique, nous nous trouvons en face d'ouvrages dans lesquels l'homme, au milieu d'une machinerie de plus en plus compliquée, se comporte en technicien modeste et plutôt plat. Il peut sans doute se montrer timide ou présomptueux, ralentir ou forcer maladroitement le train de la machine dont il a la charge. En gros il joue son rôle. Ce dont nous ne sommes guère surpris quand nous songeons que pour Hegel et pour Marx l'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre. Alors que l'information historique s'étend, alors que sont mises au jour des correspondances insoupçonnées entre tel et tel groupe de phénomènes sociaux, l'homme fait figure de parent pauvre dans ce carrousel de plus en plus rutilant qu'est l'histoire. Les fiches s'accumulent sur nos tables de travail, mais l'homme qui

se dégage d'elles, est fait d'une pâte de plus en plus terne. Non que les vieux qualificatifs disparaissent des livres modernes, mais ils restent sommaires, conventionnels. Les courtisans qui entourent Louis XV sont frivoles, les ministres de Louis-Philippe des rapaces, etc. L'homme que ressuscite l'historien est de plus en plus dénudé.

Deux ordres de sentiments d'ailleurs contradictoires et auxquels l'historien ne prend pas garde, contribuent à expliquer ce dénudement. Tout d'abord quel plaisir de prendre une revanche à l'égard des héros qu'on met en scène ! L'historien est un homme paisible, un universitaire qui vit dans un horizon relativement étroit. Avec une complaisance plus ou moins involontaire, il diminuera l'éclat du héros qui a triomphé dans les alcôves ou sur les champs de bataille. Second sentiment plus subtil, plus profond, et de conséquences plus redoutables, l'historien qui a lui-même peu agi tend à présenter son personnage comme un animal d'action, comme un être porté d'instinct à trancher le nœud gordien que présente l'histoire. A l'inverse de l'intellectuel qui pèse et tergiverse, l'homme qui a eu justement la chance d'être choisi par Clio accomplit ardemment sa besogne... Cependant lorsqu'on se familiarise de plus en plus avec l'histoire, on s'aperçoit combien les hommes sont mal adaptés aux tâches qu'ils entreprennent. Ils ont reçu généralement l'éducation qui les prédisposait le moins à l'action qu'ils mènent sous les feux de l'histoire. Ils insèrent entre les problèmes qu'ils ont à résoudre et les solutions qu'ils vont présenter des angoisses, des bizarreries, d'anciennes manies qui donnent à leur action des contours déconcertants : Quatre-vingt-neuf est l'œuvre de robins qui ne connaissent que Sparte et Rome. Ces hommes, pleins de superbe dans leur souci de construire sur les seules assises de la raison la cité nouvelle, sont des timorés, des rétrogrades dans l'ordre de l'économie. Napoléon est un artilleur qui savoure son roman, mais ne s'intéresse pas à ses canons (aucune amélioration ne sera apportée au vieux matériel de Gribeauval). Les mondes neufs sont tissés avec de très vieux rêves. Peut-être les secrets propres de l'histoire ne se laissent-ils pas pénétrer : du moins l'histoire livre-t-elle quelques secrets de l'homme.

III

Comment explorer les zones frontalières où se rejoignent l'histoire et la psychologie ? Un parallèle entre l'ouvrage de Jaurès sur *Les origines du socialisme allemand* (il s'agit d'une

thèse soutenue devant la Sorbonne au cours des années 1890) d'une part, et les travaux de Max Weber touchant les rapports de l'éthique protestante et du capitalisme d'autre part, précisera l'orientation des recherches dont nous souhaitons le développement. Partant de prémisses identiques, Jaurès et Weber aboutissent à des conclusions fondamentalement différentes, le premier considérant que la réflexion amorcée par le protestant au début du XVI[e] siècle mène directement au socialisme, le second pensant au contraire qu'elle va fournir le matériau qui permettra la construction de l'édifice capitaliste. Jaurès et Weber mettent l'accent, dans des termes assez voisins, sur un fait capital : tout ce monde d'*intercesseurs* que le Moyen Age avait disposé entre le Créateur de l'univers et les plus humbles fidèles, le protestantisme le fait éclater. Et Jaurès de se féciliter de cet éclatement : la conscience de l'homme médiéval était par trop encombrée d'images parasitaires, la disparition des corps sacerdotaux, des intercesseurs est une victoire pour la raison qui pourra fonctionner avec plus d'aisance. Raccourcir la distance qui sépare de Dieu le fidèle, c'est travailler pour les Lumières. (Jaurès laisse entendre que ce tête-à-tête direct avec Dieu amenuise justement les traits dangereux que Dieu a pu prendre dans l'imagination des hommes. L'homme peu à peu occupera la place de Dieu.) C'est aussi dans un esprit d'approbation satisfaite que Jaurès examine la théorie de la prédestination. Jaurès garde en effet sa sévérité pour ceux qui, dans le domaine métaphysique des religieux, centrent leur pensée sur la liberté car l'âme devenue trop confiante incline à la mollesse, à l'inertie. Cette âme veule sera pour les prêtres et pour les princes une proie facile. Le jésuite qui a tant prêché la liberté efféminise les esprits. En donnant une nouvelle vigueur au dogme de la prédestination, le protestant façonne un homme grave qui prendra une conscience précise des lois qui conditionnent l'existence et l'évolution des sociétés. La dialectique religieuse de Luther préface ainsi la dialectique de Hegel, qui annonce à son tour celle de Marx. Plus d'intercesseurs, dit Weber, le tête-à-tête avec Dieu se présentera dans un cadre d'effrayante simplicité. Les images qui formaient écran entre Dieu et l'homme venant à disparaître, l'angoisse rongera avec d'autant plus d'âpreté l'âme qui sera le théâtre de soubresauts violents. En même temps le protestantisme a détruit les couvents qui constituaient des refuges pour les cœurs inquiets. Un homme seul, grave, tendu, peu jouisseur, n'est-ce pas le type même qu'appelle le capitalisme ? Un homme qui accepte l'ennui, les disciplines d'un travail morne et s'étendant sur une longue durée, un homme

plus porté à économiser qu'à gaspiller... Ce long vrombissement de la filature moderne, c'est comme le calmant qui a endormi l'angoisse du puritain.

Pour formuler son diagnostic, Jaurès fait une synthèse au total curieuse et plus habile — inconsciemment habile — que solide, dans laquelle l'*Aufklärer* et le disciple de Hegel se côtoient. Max Weber s'efforce de distinguer les différents types de tempéraments qui, à des périodes de crise sociale, élaborent ou projettent telle ou telle idéologie, tel ou tel schème religieux. Et il constate que des déterminations proprement psychologiques transforment les doctrines qui sont mises en circulation. Les premiers Réformateurs voulaient ramener les hommes aux sources de l'Évangile, à la pureté du christianisme primitif : leurs préoccupations ne roulaient guère sur l'économie. Mais en fin de compte ils allaient créer le climat qui donnerait le branle aux grandes concentrations modernes de la production. Les États italiens de la Renaissance étaient matériellement prêts, dit Weber, à une grande action capitaliste : Florence disposait d'un équipement financier puissant. Mais l'Italie gardant l'empreinte catholique, l'âme manquait et le corps ne put prendre vie. En revanche, dans les premières colonies qui se constituent en Amérique du Nord, l'économie est fruste, primitive. Le corps est extrêmement mince, quasi fantomatique, mais l'esprit puritain souffle intensément et de ce fait anime le capitalisme qui se développera avec une ampleur inégalée. Nous n'avalisons pas la thèse trop systématique de Max Weber, mais il convenait d'insister sur une méthodologie qui, en dépit de ses maladresses, a eu l'incomparable mérite de ne pas considérer le psychologique comme nécessairement submergé par le social.

Que, dans une situation donnée, l'homme pour réagir dispose de moyens très nombreux, très variés, nous ne le pensons guère ; nous confessons même que les lignes de l'histoire nous apparaissent simples : aujourd'hui beaucoup de subtilité se dépense bien inutilement pour expliquer des événements qui n'en demandent pas tant ! Nous croyons comme Proudhon que l'histoire se fait avec de *grosses pièces*. On nous permettra ces remarques d'ordre personnel, car nous voudrions parer à la critique de ceux qui craindraient que nos analyses ne conduisent à une sorte d'impressionnisme amusé et sceptique. Mais l'historien oublie trop souvent, semble-t-il, que l'homme qui cherche à se renouveler, à s'affranchir, à échapper à l'asservissement ou à la mort, peut tout de même s'orienter dans deux directions différentes, selon qu'il utilise directement le registre historique ou qu'il incline avant tout à l'approfondissement intérieur. S'explique ainsi, soit dit

en passant, le mauvais ménage que font l'art et la révolution. Celui qui se libère par une grande œuvre littéraire ou musicale, celui qui se libère en déchaussant les pavés de la rue ou en déchargeant une mitraillette, restent des frères ennemis, même s'ils sont rassemblés sous le même signe idéologique ou religieux. Mais penchons-nous de nouveau sur la grande crise qui aboutit à la Renaissance et à la Réforme. Un peu partout on étouffe en Occident sous l'armure forgée par le monde féodal, par l'Église de Rome. Mais pour certains il s'agit de renouer le fil de l'histoire, la culture antique étant comme une source qui alimente la jeunesse éternelle de l'homme. Chez Thomas More, chez Érasme ou Rabelais, se manifeste la passion de la continuité : l'ignorance et la peur ont altéré les traits fondamentaux de l'homme qui doivent ressusciter quand il aura dressé dans la joie le bilan de sa culture, de son savoir. Mais Luther, au plus creux de son angoisse, dans la crainte et le tremblement, tient justement pour néant ce qui, aux yeux d'un autre type d'homme, constitue le *réel* de la religion, à savoir les bonnes œuvres et les sacrements. Luther frémit à la perspective de se présenter, après la mort, devant son Créateur, avec le dérisoire bagage de quelques veillées, de quelques jeûnes, de quelques austérités monacales. Mais à l'intolérable de l'angoisse succède l'apaisement triomphant quand Luther se dit que la clef du salut est dans la foi, dans la foi seule. Luther s'explique sur cet apaisement par une image révélatrice. Il se veut comme une femme enceinte qui laisse agir avec une passivité heureuse et confiante le fruit qu'elle nourrit dans ses entrailles. Autour de la pensée d'un More et d'un Érasme d'une part, autour de la pensée d'un Luther de l'autre, deux civilisations différentes vont se cristalliser. On sait de reste avec quelle étrange morbidité, avec quel absolu dédain de toutes fins positives, l'Allemagne, depuis trois siècles, s'est délivrée, à travers l'histoire, de ses phantasmes, de ses monstres intérieurs.

L'homme apparaît souvent comme un produit ou, pour reprendre l'expression de Büchner, comme une écume sur la vague. Mais il ne faut pas toujours le considérer comme porté par l'histoire : l'homme se sert de l'histoire pour orchestrer des rêves personnels étranges et d'une audace trouble. Jean-Jacques Rousseau inventait des situations romanesques pour pouvoir, grâce à elles, s'expliquer certains ordres de sentiments : ceux-ci confus, incertains, mais puissants, ne peuvent être explicités que par le truchement du roman. De même certains hommes ont besoin, pour vivre, des griseries que leur procure l'histoire qui dès lors ne fait plus fonction d'*inspiratrice*, mais de *guérisseuse*.

En commettant des violences, des crimes, un individu peut se délivrer de la même façon que Comte élaborant une sociologie. L'histoire opère comme un psychanalyste. Naturellement les gestes qui sont déclenchés pour guérir telle ou telle névrose ont pour des millions d'hommes des conséquences mortelles — le traitement par l'histoire est coûteux — et nous sommes loin de cette rationalisation, de cette simplification sur lesquelles s'est bâtie, au siècle dernier, l'histoire. On ne niera pas que des ressentiments proprement sociaux puissent donner aux révolutions un tour cruel. Mais souvent des hommes qui sont physiquement ou moralement des infirmes, des blessés — la blessure ressortant plus des malfaçons de la condition humaine que des injustices sociales — utilisent la péripétie révolutionnaire pour prendre leur revanche, et les bornes de la cruauté reculent. Allons plus loin : ceux-là mêmes qui franchissent la rampe de l'histoire, ceux que l'historien peint volontiers comme des animaux d'action, des hommes positifs et lucides, ne cherchent pas toujours à réussir dans leur entreprise. Ils se préoccupent plus de leur mélodie intérieure que de la solution des problèmes dont théoriquement ils prétendent apporter la solution. Ils goûtent leur défaite, se disant peut-être avec raison que les grands vaincus se prolongent avec une particulière intensité dans le souvenir des peuples. Trotsky a vécu avec le *Mémorial de Saint-Hélène* sous son oreiller. A-t-il véritablement voulu ouvrir des voies nouvelles à la révolution ? N'a-t-il pas plutôt voulu offrir à certains éléments prolétariens déçus quelques rêves d'une subtilité d'ailleurs excessive : Trotsky est moins doué que Napoléon pour la fabrication des motifs de pendule. Et Hitler veut-il édifier un nouvel Empire ? Ne souhaite-t-il pas plutôt vivre un drame wagnérien, une *Götterdämmerung* ?

On peut s'étonner de ce que la conception de l'histoire sans noms propres ne se soit pas effondrée dans les batailles de Stalingrad. Les deux grandes armées qui s'affrontent sont commandées par ce type même d'hommes — qu'il s'agisse d'Hitler ou de Staline — dont l'*Aufklärer* avait prédit la disparition. Certes Hitler, non sans raison, s'est considéré comme un homme *représentatif*. Lorsqu'il luttait pour le pouvoir, ses adversaires, cherchant à le ridiculiser, le traitaient de *tambour*. Et de faire en allemand une sorte de jeu de mot : *Hitler trommler*. Hitler répliquait : « Parfaitement, un tambour, le tambour sur lequel a résonné la misère allemande. » Ajoutons que l'histoire est remplie de névroses collectives et que les groupes sociaux comme les individus peuvent rechercher, plus ou moins consciemment, la

souffrance : la morbidité de Hitler se relie à la morbidité allemande. Il n'en est pas moins vrai que l'homme qui se présentait comme le guérisseur de l'Allemagne, comme le créateur d'un nouveau Reich appelé à durer pendant un millénaire, est un anormal. De même est anormal un Staline qui porte en lui les espérances du prolétariat, de ce prolétariat qui devait justement simplifier le scénario de l'histoire. Staline est le grand tyran qui poursuit un rêve solitaire et ne supporte autour de lui que des serviles terrorisés. Il est buté, il s'enlise dans des décisions absurdes qui provoquent dans le combat la destruction, sans résultat appréciable, de divisions entières. Il est l'anti-Koutouzov, et Tolstoï eût-il jamais pu imaginer *la guerre et la paix* des années 1940 ? Au total les forces sociales s'incarnent dans des hommes qui ont un style, et l'histoire est faite de cette stylisation. Napoléon 1er est dans une très large mesure le produit des circonstances, il pèse encore sur la France qui garde, face à certains événements, des réflexes napoléoniens : Comme beaucoup de problèmes seraient faciles à résoudre si ne se profilaient pas sur notre horizon de grandes ombres ! Et des hommes qui ont été, eux, guéris par l'histoire, ont provoqué chez leurs héritiers des fièvres dont on ne guérit pas.

Cette étude ne comporte aucune conclusion systématique. Aussi bien sachons gré à *Diogène* de nous permettre, en marge de nos travaux, des réflexions, des confrontations sur des points où justement les difficultés d'ordre méthodologique s'amoncellent. Mais nous voudrions exprimer un vœu. Que l'historien, le sociologue, le psychologue travaillent en commun pour donner à la notion de *représentatif* des contours à la fois plus nets et plus nuancés. Le représentatif est aujourd'hui une tarte à la crème qui a perdu toute saveur. On fera de Guizot le représentant caractéristique de la bourgeoisie louis-philipparde. On répétera l'impérieux et méprisant *Enrichissez-vous.* Or Guizot, généreux et souvent lucide, débordait l'égoïsme bourgeois des années 1830 et 1840. L'originalité de ses conceptions explique même sa défaite. Les hommes pour lesquels il se battait ne le comprenaient pas. Les traités libre-échangistes de 1860, dans un récent manuel d'histoire, sont présentés comme traduisant les vœux du monde industriel français : l'économie est alors dans une phase ascensionnelle et les industriels aspirent à de nouveaux débouchés, souhaitant une expansion du commerce extérieur... Quand on examine de près les choses, on constate au contraire que les grands manufacturiers, en particulier les industriels du textile,

restent fidèles à la tradition protectionniste et s'indignent de ce que Napoléon III introduise le libre-échange en France. Mais le souverain veut la vie à bon marché, il veut aussi que les éléments modestes de la nation aient leur part dans l'enrichissement. Il favorisera même la création d'une Internationale ouvrière pour déjouer la mauvaise volonté des patrons. L'histoire poursuit sans cesse un double travail d'adaptation et de stylisation. Psychologues et sociologues devraient s'associer à l'historien pour déceler les caractères de ce double effort. Certains tempéraments imposent leur style à l'histoire, mais le plus souvent l'histoire fait violence aux tempéraments. Tel qui se fût voulu un héros sur le champ de bataille devient un roué de séminaire : la petite bourgeoisie besogneuse n'a pas le monopole des Julien Sorel ! Aux temps du romantisme, tel fort gaillard aux joues pleines et à la faconde naturellement heureuse se consume dans la phtisie. Chaque jour nous découvrons de nouvelles richesses dans le dialogue qui s'échange entre l'homme et l'histoire. Encore convient-il, pour entendre ce dialogue, de se rappeler — et ce disant nous nous comportons en disciple de Ortega y Gasset — que l'histoire n'est pas seulement une forge, qu'elle est aussi une danse.

II

LE POIDS DE L'HISTOIRE DANS L'ACTION HISTORIQUE[1]

L'historien d'autrefois insistait volontiers, sans doute avec exagération, sur le modèle que prenait l'homme décidé à franchir la rampe de l'histoire : l'action se dessinait en fonction de ce modèle ; rappelons-nous les insomnies de Thémistocle obsédé par les lauriers de Miltiade. Peu à peu l'homme a été conçu plutôt comme un champ de forces, comme un instrument propre à résoudre les problèmes posés à la collectivité que comme une personnalité cultivant des rêves plus ou moins intimes. Et nous attendons encore une étude méthodique de cette évolution. L'historien, souvent inconsciemment, a baigné dans le fleuve hégélien. D'un autre côté, l'histoire tend de plus en plus à être écrite par des professionnels plutôt que par des hommes d'action. (Nous n'avons plus d'historiens du type Guizot, Louis Blanc ou Jaurès.) On a souvent reproché à ces professionnels qui vivent dans une atmosphère douillette, feutrée, de projeter leurs propres rêves, des rêves compensatoires, sur les hommes dont ils écrivent l'histoire. Mais, inversement, ces professeurs pensent aussi assez fréquemment, et cela par modestie, qu'aux hommes qui ont la chance d'atteindre l'action, sont épargnés les rêves parasitaires, les rêves épuisants dont sont encombrés des existences mornes : ils dénudent, ils simplifient arbitrairement leur héros. L'homme d'action est alors artificiellement placé à un carrefour où il se comporte plus en personnage exécutant rationnellement le mandat dont l'histoire l'a chargé qu'en artiste, qu'en littérateur dévoyé vivant le roman qu'il n'a pas su écrire. En troisième lieu, si l'Histoire, avec une H majuscule, séduit de plus en plus le philosophe, le politique — nous aimons dire aujourd'hui que *nous vivons sous les catégories de l'histoire*, ce qui n'est d'ailleurs

(1) Actes du Congrès de Sociologie et Philosophie, 1952.

souvent de notre part qu'un aveu d'impuissance — elle trouve très réticent l'historien professionnel, lorsqu'elle se présente avec un caractère exagérément pathétique ou pittoresque : les rêveries proprement historiques du héros qui va peser sur l'histoire contrarient l'historien moderne qui, ayant pris des habitudes de tâcheron pudique, modeste, est gêné de retrouver l'histoire sous une forme élémentaire, absurde, capricieuse ou passionnée dans l'outillage moral de son héros.

Beaucoup d'hommes semblent moins pressés de trancher le nœud gordien que de jouir de la tension intérieure créée en eux par les responsabilités qu'ils assument. Jouissance tantôt exaltée, tantôt morose, le dosage de cette exaltation et de cette mélancolie étant souvent fort difficile à établir. Nous nous trouvons à un confin où histoire, sociologie et psychanalyse sont appelées à se concerter. Concert dont l'exécution demande beaucoup de tact. En effet, la forme même prise par certaines imageries historiques, par certains rêves du politique, du financier, de l'industriel, du prolétaire ressort parfois autant de préoccupations collectives que de songeries personnelles. Reste que ce modèle pris par notre héros joue souvent un rôle que l'historien minimise. Tel ministre de la IIIe République, parce que boiteux, se voudra Talleyrand et se montrera vénal moins par amour instinctif de l'argent que pour ressembler à son modèle. Dirons-nous, dans un ordre d'idées voisin, que Jésus-Christ, même chez les modernes qui semblent fort loin de lui, fort loin de le prendre comme un guide, exerce une curieuse attraction ? Lamartine, qui en jouit intensément, considère, au printemps 1848, l'Hôtel de Ville de Paris comme le Calvaire : de là une sorte d'exaltation masochique quand surviennent l'impopularité et la défaite. De même le général Trochu, dans les dernières semaines du siège de Paris, s'écriera, à la veille de la capitulation : « Je suis le Jésus-Christ de la situation. » Le cas de Trochu est d'autant plus intéressant que ce soldat porté à la méditation avait lui-même beaucoup étudié et savouré la défaite de Lamartine. Aussi bien, dans le cas de Lamartine comme dans le cas de Trochu, le problème rebondit-il en ce sens que les groupes qui avaient porté au pouvoir les deux hommes, souhaitaient peut-être eux-mêmes l'immolation, la catastrophe. Autre exemple d'échec fascinant, l'échec napoléonien. Léon Trotsky qui avait le *Mémorial de Sainte-Hélène* sous son oreiller, souhaitait un destin de grand vaincu ; et d'élaborer ainsi des idéologies lui donnant à la fois un grand prestige intellectuel et la palme du martyre.

Nous ne pensons pas que ces considérations soient propres

à faire négliger l'étude des infrastructures économiques. Marx qui, en qualité d'historien ou de commentateur d'un événement, montre un style plus souple que celui dont il use comme théoricien, insiste sur la *défroque* historique que revêt l'homme dans l'action. Peut-être même, à cause de son très grand talent de caricaturiste, Marx a-t-il exagéré en la matière. Napoléon III, tout en portant la défroque de son oncle, avait, des problèmes posés à l'économie française durant les années 1850 et 1860, une vue beaucoup plus claire que ne l'avaient ses adversaires monarchistes ou républicains. Quoi qu'il en soit, nous insistons pour que l'historien ne rationalise pas trop vite les desseins de ses héros, pour que soit tenu compte, et cela plus largement qu'on ne le fait en général, de ce côté *défroque* qui permet d'expliquer des actes apparemment mystérieux, qui permet d'éviter des synthèses hâtives, une vision monochrome, abstraite et intellectualisée de l'histoire.

III

L'EUROPE ET LE SOCIALISME (1)

A Félix Ponteil
mon guide sur les chemins de Quarante-huit,
au maître et à l'ami.
G. D.

Introduction

Au siècle dernier, le socialisme naissant se pose en champion de l'unité européenne. Relisons les *Secrets de la princesse de Cadignan* ou mieux les *Illusions perdues* ; pénétrons, guidés par Balzac, dans le Cénacle où est rassemblée l'*Intelligentsia* française des années 1820 ; un personnage particulièrement attachant se prèsente à nous, Michel Chrétien. Il est nourri de Saint-Just et de Saint-Simon. Une idée fixe le hante : il voudrait que fût bâtie, sur le modèle suisse, une Europe fédérée (2). Il tombera en juin 1832 sur la barricade de Saint-Merry, aux côtés de deux héros des *Misérables*, l'inoubliable Gavroche et Enjolras. « Debout sur l'escalier de pavés, un de ses coudes sur la carabine », Enjolras, avant d'être tué par les soldats de Louis-Philippe, annonce l'avenir : « La civilisation tiendra ses assises au sommet de l'Europe... L'Europe aura ses amphictyons (3). » Les espérances de Michel Chrétien et d'Enjolras vont-elles bientôt se réaliser ? Le 15 avril 1834 à Berne, la Jeune Europe lance son manifeste. Elle se propose de remplacer la vieille Europe des rois et de mener jusqu'à la victoire « la lutte de l'égalité contre les vieux

(1) Paru dans : *Problèmes de civilisation européenne* (sous la direction de F. Ponteil), Strasbourg, Istra, 1956, Centre Universitaire des Hautes Etudes européennes de l'Université de Strasbourg.
(2) Cf. Félicien Marceau, *Balzac et son monde*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 203 et suiv.
(3) Cf. *Les Misérables*, Ve Partie, livre Ier, V : « Quel horizon on voit du haut de la barricade. »

privilèges » (1)... En France, le même combat est vaillamment poursuivi dans des écoles constituées en marge du saint-simonisme, par exemple dans la *Revue encyclopédique* de Pierre Leroux ou dans l'*Européen* de Buchez (2). Plus que Leroux, Buchez obtient une audience attentive d'une assez large fraction de l'élite ouvrière. Dans la décade 1840-1850 paraît un journal, l'*Atelier*, que rédigent des ouvriers et qui a pour animateur le typographe Corbon. L'*Atelier*, suivant les directives de Buchez défend la cause de l'Europe unie. Buchez et Corbon joueront un rôle considérable après la Révolution de février, le premier comme président, le second comme vice-président de l'Assemblée élue au suffrage universel le 23 avril 1848. Dans sa maturité, écrivant un ouvrage d'une résonance populaire unique, *Le secret du peuple de Paris*, Corbon trace ces lignes caractéristiques : « La fédération européenne, cette belle utopie qui fait sourire tant d'esprits forts, se constitue en dépit de toutes les volontés contraires (3). » Nous venons d'entendre le message européen que lançait Hugo par le truchement d'Enjolras : le 14 juillet 1870, Hugo, dans son jardin de Hauteville-House, plante le chêne des États-Unis d'Europe (4). Ce faisant, il se comporte plutôt en presbyte qu'en myope, puisque deux jours plus tard éclate la guerre entre la France et la Prusse. Mais Hugo garde une déconcertante aisance dans les pires conjonctures de l'Histoire. N'annonce-t-il pas, en mai 1871, à Bordeaux, au moment où nous sommes amputés de l'Alsace, qu'un jour nous délivrerons l'Allemagne de son empereur ? Dans les *Quatre vents de l'esprit*, Hugo fait magnifiquement et joyeusement bruire les feuilles du chêne Europe.

De nos jours, les positions socialistes en la matière se sont transformées. Elles sont complexes, voire contradictoires. Les réflexes du socialisme belge et ceux du Labour britannique sont fondamentalement différents. Dans la création, dans la mise en marche des institutions qui jalonnent la croissance de la nouvelle communauté née à Strasbourg, le leader belge Paul-Henri Spaak joue un rôle de premier plan. Mais il rencontre parmi ses adversaires Bevin, ministre des Affaires étrangères dans un cabinet travailliste. Bevin, à Strasbourg, se comporte

(1) Cf. Auguste Cornu, *Marx et Engels*, Presses Universitaires de France, 1950.

(2) Cf. Armand Cuvillier, *Un journal d'ouvriers ; l'Atelier*, Paris, Alcan, 1914 (réédition aux Editions ouvrières, Paris, 1954, cf. p. 312).

(3) Corbon, *Le secret du peuple de Paris*, Paris, Pagnerre, 1863, p. 230.

(4) Victor Hugo, *Carnets intimes (1870-1871)*, éd. Guillemin, Paris, Gallimard, 1953, p. 23.

en sanglier boudeur (1). Et non seulement se heurtent à propos de l'Europe les différentes sections nationales du socialisme, mais ces sections mêmes sont profondément divisées. Dans la section française, Guy Mollet qui, comme Spaak, préside l'Assemblée de Strasbourg, est à la pointe du combat pour l'Europe ; mais ses conceptions sont battues en brèche par Jules Moch, par Daniel Mayer. Opposition parfois si violente que l'unité du parti semble en France dangereusement compromise. Depuis cent ans s'est donc produite une évolution au premier abord surprenante qu'il convient d'expliquer. Notre étude doit contribuer à cette explication : elle se présentera sous plusieurs aspects. Nous examinerons les notions, les concepts en usage dans les combats que mène le socialisme. Les mots sont des armes à double tranchant : en exprimant avec vigueur les besoins et les colères, ils peuvent façonner un heurcux avenir. Mais ils se comportent aussi en idoles qui anéantissent leurs adorateurs ; les mots disposent d'un pouvoir magique en face duquel les volontés conscientes des hommes font chétive figure. Nous analyserons d'autre part la péripétie proprement historique. Une doctrine — qu'elle soit ou non socialiste — a des attaches nationales. Et le socialisme au pouvoir exprimera, souvent sans en prendre conscience, des valeurs extérieures à lui. Nous confronterons la logique interne du socialisme et l'évolution du monde moderne. Nous nous placerons tantôt sur le plan de la psychologie sociale et de la sociologie, tantôt sur le plan de l'histoire.

I. — Les deux routes de l'utopie

Au spectacle d'une injustice, il est des cœurs généreux qui s'insurgent, qui s'efforcent d'y porter remède. Lorsqu'au XIX[e] siècle, en Angleterre et en France, apparaissent les premières sociétés fortement industrialisées et de ce fait génératrices de cruelles inégalités, quelques hommes refusent de voir là le dernier mot du progrès. Des masses, chaque jour plus nombreuses, sont encasernées dans des cités maussades, sont condamnées à des besognes pénibles pour un salaire dérisoire. (Un exemple entre mille : pendant les années 1850 que de familles, dans la manufacture mulhousienne, ne disposent pas de 2 francs par jour ! Et nous prenons à dessein une période particulièrement heureuse pour

(1) Pietro Quaroni, *Croquis d'Ambassade*, Paris, Plon, 1955, p. 234.

l'industrie ; le nombre des millionnaires décuple au même moment dans la capitale du textile alsacien. Si fort que soit au cours de cette période le pouvoir d'achat du franc, l'entretien annuel d'une famille de quatre personnes avec moins de huit ou neuf cents francs pose des problèmes sans solution.) L'avenir de la classe ouvrière semble bouché. Cela d'autant plus gravement que la croissance de l'industrie et celle de la stratification sociale vont de pair. Une fois le dispositif capitaliste mis en place, la perspective pour le simple ouvrier de gagner dans l'armée industrielle des galons ou des étoiles devient une chimère. Un Jean-François Cail est l'un des derniers *self-made men* de la métallurgie française. Aussi bien, et en France plus encore qu'en Grande-Bretagne, la bourgeoisie d'affaire veille à ce que l'instruction des classes laborieuses ne dépasse pas un certain niveau, à ce que les ingénieurs ne soient pas recrutés dans des familles de mineurs ou de *métallos*. Au même moment, les ministres du culte — le prêtre catholique dans un style où la jovialité se mêle à la componction, le pasteur protestant sur le ton plus sévère, plus laïque en usage au cours du soir — invitent les prolétaires à remercier le Seigneur qui les a dotés de patrons propres à assurer leur salut : les maigres salaires éloigneront des tentations dangereuses : dans une atmosphère de pauvreté l'âme inclinera vers les richesses éternelles qui ne se monnaient pas ! Mais elle incline aussi au dégoût, aux perversités compensatrices — un vaincu de la vie peut chercher dans le vice une revanche — à la révolte, à la vengeance, au crime. Comment, sur cette cité dans laquelle le pauvre tend à devenir plus pauvre, le riche plus riche, sur cette cité qui meurtrit le plus grand nombre de ses enfants — Malthus, en termes implacables a montré que les places sont comptées au grand banquet de la nature — ne serait-on pas tenté de jeter l'anathème ? Aux yeux de Robert Owen — un des premiers théoriciens socialistes — condamnation doit être portée contre la propriété, contre le christianisme, contre le mariage. Le message chrétien affaiblit moralement et physiquement les hommes ; il les empêche de résister au tyran. La propriété constitue la grande corruptrice du corps social. Le mariage exagère encore cette corruption, car, dans la société bourgeoise, capitaliste, l'avare a le pas sur l'amant, l'âpreté au gain refoule les élans du cœur. Et Owen, d'imaginer une société où l'homme doit pouvoir jouir sans amasser, doit pouvoir rêver sans s'immoler à un Dieu qui réclame des sacrifices, doit pouvoir aimer sans jauger la valeur marchande de celle qui deviendra sa compagne. Owen possède de grands dons de pédagogue, et compte essentiellement sur l'école pour modeler un

type d'homme nouveau. Nous sommes ainsi projetés dans le royaume de l'Utopie.

L'utopie de Robert Owen se rapproche en effet de celle que dans une heure de fantaisie, dessina Thomas More. Rappelons d'un mot que More qui refusa d'apostasier et qui compte aujourd'hui parmi les saints de l'Église catholique a criblé de traits sévères les chrétiens qu'on rencontre au pays d'Utopie : ce sont aux yeux de More des braillards intolérants et frustes. La tradition utopique ne doit pas être cernée dans les contours d'une sèche idéologie. Mais son influence ne saurait être surestimée lorsqu'il s'agit de mesurer les lignes de force du socialisme naissant. Elle donne vigueur et autorité aux colères qui éclatent dans le monde ouvrier ; pendant les premières décades du XIXe siècle, l'ouvrier, médiocrement instruit et moralement ligoté par une servitude millénaire, doit frapper à des portes bourgeoises pour y trouver les instruments de sa libération. Et le bourgeois qui souhaite affranchir ce compagnon malheureux ne peut trouver des armes efficaces que dans l'arsenal de l'utopie. Vers 1850, quand déferlera la vague hégélienne dont nous nous efforcerons plus loin de déterminer les caractères et l'ampleur, le problème se posera dans des termes différents. Mais l'utopie règne en maîtresse à la fin du XVIIIe et au début du XIXe, de Babeuf à Cabet. Dans les années 1840, Cabet, ancien chef de la Charbonnerie et ancien avocat général, est sans conteste l'homme qui a trouvé la plus large audience chez les ouvriers : son journal *Le Populaire*, son livre *Voyage en Icarie* sont très goûtés par les tailleurs, par les maçons, par les menuisiers, par les typographes, par les catégories ouvrières qui se placent à l'avant-garde de la révolution sociale. Cabet est nourri de Platon, de More, de Campanella. Les lauriers que son héros Icar brûle de cueillir sont ceux-là mêmes dont Thomas More ornait le front du bon tyran qui façonne l'Utopie. Cabet s'efforce de donner corps à la cité idéale imaginée dans le *Voyage en Icarie*. Une Icarie fut édifiée aux États-Unis, dans l'Illinois. (Ce fut comme une nouvelle croisade qui suscita, non seulement dans le prolétariat parisien, mais dans des villes comme Bordeaux ou Saint-Étienne, une grande flambée d'enthousiasme.) Autoritaire, ingénu, tatillon, despote sans machiavélisme, Cabet se révéla un pitoyable fondateur de cité. Mais ce fut en même temps un pédagogue de génie — tant il est vrai que le sens d'une heureuse éducation et celui des besoins sociaux ne vont pas nécessairement de pair. Cabet mérite mieux que les commentaires dédaigneux dont il a été le plus souvent l'objet.

Pendant son exil à Londres, Cabet écrit une *Histoire de la Révolution française* dans laquelle Robespierre et Babeuf apparaissent de la même lignée idéologique et qui prend ainsi une valeur exemplaire. Le fond même du débat ne présente ici qu'un intérêt secondaire ; sans doute Robespierre, très bourgeois d'allure et assez incertain dans son action en dépit de sa superbe, éprouvait la plus grande répugnance à l'égard du collier de fer que Babeuf et ses émules se proposaient de forger pour la nation ; mais, après Thermidor, on rencontre dans la secte babouviste plusieurs lieutenants de Robespierre. Ce que nous voulons souligner, c'est la parenté dans l'extrême gauche française du jacobinisme et de l'utopie socialiste. Chez le militant des sociétés secrètes, Robespierre devient le précurseur de Babeuf, et dans la galerie des théoriciens, Jean-Jacques Rousseau voisine avec Morelli, avec Mably. Rousseau et Robespierre se sont comportés en utopistes vis-à-vis de la propriété. Ils n'ont pas jeté contre elle des anathèmes aussi exclusifs et aussi décisifs que Mably et Morelli, mais ils ne l'ont défendue que dans la mesure où elle peut rendre plus pur le climat vertueux dans lequel se développerait l'Etat né sur les ruines de l'Ancien Régime. Saint-Just dira sans ambages que le bénéfice de la propriété ne doit être accordé qu'au patriote, que l'État ne saurait garantir le droit de propriété au méchant, au prêtre réfractaire, à l'aristocrate. La cité dessinée par Rousseau rejette hors de ses murs l'indigent et l'opulent. La fortune pourrit le riche et les serviteurs du riche ; en même temps, la misère qui engendre la servilité, fait obstacle à la fierté civique. La propriété n'est donc plus commandée par les impératifs de l'économie politique ou d'un droit immobile ; elle perd le caractère immuable, sacré, dont s'émerveillaient les physiocrates français et les libéraux britanniques. Elle est soumise à l'arbitrage du pouvoir. Nous ne minimiserons pas les heurts entre l'esprit de 1789 et le jeune socialisme. Les insuffisances dont témoignent le libéralisme révolutionnaire et l'esprit jacobin pour asseoir l'économie de la cité moderne furent mises très tôt en relief par un Saint-Simon qui pressentait que le libéralisme mènerait à l'anarchie et que la frugalité jacobine ne serait guère de mise dans un monde de techniciens pouvant dispenser l'abondance. Un Fourier haïssait non seulement les Jacobins mais toute la famille républicaine. (République lui apparaissait synonyme de guerres infernales et de moralisme étouffant.) A une échelle plus modeste, à celle du militant de la base, pour parler le langage moderne et dans la fièvre de l'action journalière, les heurts se font plus feutrés. Le

symbole maçonnique du Niveau égalitaire est révéré non seulement dans les vieilles sociétés jacobines du type *Droits de l'homme*, mais aussi dans la Première Internationale des années 1860. Il séduit aussi bien le métallurgiste qui vote pour le radical Ledru-Rollin que le menuisier qui vote pour le socialiste Raspail (1). Des fouriéristes notoires comme Victor Considérant, comme Cantagrel se battront pour la République pendant la crise de 1848 et pendant celle de 1871. Le Radicalisme et le Socialisme ont tous deux leur origine dans l'Utopie. Une cité est créée selon les lois de la raison, de la nature. Peu importe finalement que ces lois soient révélées par des hommes géniaux ou soient directement accessibles à l'homme par les seules lumières de la raison. Le radicalisme comme le socialisme résultent d'une certaine tournure d'esprit qui tend à considérer *more geometrico* la société. Deux routes s'entrecroisent, l'une et l'autre reliées à des cités d'Utopie.

Il importait, selon nous, de parcourir ces deux routes pour comprendre dans quel esprit le socialisme a pu aborder le problème de l'Europe. Dans l'Internationale socialiste, le Français — nous disons le Français pour la commodité du discours, car nombre de socialistes étrangers s'intégreront à la tradition française — a marché d'un pas très particulier. D'un pas alerte parce qu'il suivait la voie tracée par Rousseau, par les *grands ancêtres* qui s'efforcèrent en 1793 de remodeler le monde. D'un pas gêné parce que l'utopie avait été condamnée par le socialisme dit scientifique, par Hegel et par Marx. De cette condamnation qui apparaît aujourd'hui sommaire, naïvement péremptoire, le socialisme moderne n'a jamais osé faire franchement appel. Aisance et désarroi, certitudes et hésitations se sont entremêlés, cela sans que les hommes en fussent conscients. Sur cette attitude complexe, porter quelque lumière était nécessaire, *car le problème européen s'inscrit justement dans le cadre de l'Utopie.*

II. — L'histoire contre l'utopie

On peut reprocher à l'utopiste de ne tenir compte ni du temps ni de l'espace, de légiférer pour un être abstrait, irréel. Cependant,

(1) Pendant un temps les mots radical et socialiste ont eu une résonance assez voisine. Ledru-Rollin est qualifié de radical sous la monarchie de Juillet et de nos jours les radicaux le considèrent comme le fondateur même de leur parti. En même temps Ledru-Rollin, leader incontesté du parti démocrate-socialiste en 1849, joue un rôle considérable dans le socialisme. De son côté Raspail peut parfaitement être rangé sous la bannière radicale.

ces reproches doivent être nuancés : le presbyte n'est pas l'aveugle. Fourier est le précurseur de Freud ; le regard qu'il a porté sur la nature humaine est plus riche, plus moderne que celui porté par les bien-pensants de son temps ; la vérité ne se découvre pas nécessairement dans les chemins battus. L'utopiste fait néanmoins trop souvent bon marché des conditions effectives dans lesquelles fonctionne une société. Il serait plutôt logicien et moraliste que sociologue : et de préparer des remèdes que l'organisme ne peut supporter. Philippe Buonarotti, lieutenant de Babeuf et propagandiste inlassable de la doctrine des Égaux, reconnaît lui-même que le maître témoignait de la plus fâcheuse désinvolture à l'égard du temps et pensait, non sans candeur, doter en un tour de main la France d'institutions propres à faire le bonheur éternel de la nation. A écouter trop complaisamment les voix de la raison ou de la nature, on oublie les leçons de l'histoire. « Notre histoire n'est pas notre code », affirmait à la Convention le pasteur Rabaut-Saint-Étienne. Lorsqu'il monta à l'échafaud, en décembre 1793, il put se dire qu'il avait eu tort de violenter l'histoire, que les sanglantes bacchanales dont il était une des victimes avaient pour origine les ivresses de la raison. Le Girondin Rabaut avait médité sur la Grèce (1) plutôt en rhéteur agressif qu'en historien soumis aux faits : le Jacobinisme écrasant la Gironde, c'était l'utopie écrasant l'histoire.

Nous sommes portés à mettre l'accent tantôt sur le rationnel tantôt sur l'historique. Il y a là, semble-t-il, des orientations primordiales de la pensée, et on les rencontre à toutes les époques ; mais, selon les époques, le rationnel peut l'emporter sur l'historique ou inversement. Au début du XVI[e] siècle, contre Thomas More et Érasme, hommes de la raison et de l'utopie, se dresse victorieusement Luther, l'homme de l'histoire. Les heurts ne se présentent pas toujours avec cette agressive netteté ; un même individu peut se comporter tantôt en utopiste, tantôt en fidèle de l'histoire. Un grand écrivain de l'Allemagne contemporaine, Ernst Jünger, auteur d'une utopie admirable, *Héliopolis*, reste, en dépit de ses efforts pour réaliser une synthèse, un homme déchiré. Esthétiquement et humainement du côté d'Érasme, instinctivement et organiquement du côté de Luther. Napoléon I[er], qui fut à la fois un idéologue jacobin et un homme du Destin, a eu une conscience aiguë de son double rôle, de son double personnage ; il se rendait compte qu'il travaillait sur deux registres très

(1) Cf. RABAUT-SAINT-ETIENNE, *Lettres à Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce*, Paris, 1787.

différents. Victor Hugo, tout en s'aventurant sans honte dans le royaume de l'Utopie, ne négligeait pas le facteur temps ; il n'avait pas les naïvetés de Babeuf. Dans les premières années de la Monarchie bourgeoise, il appréhendait une brutale réapparition de la République. Et d'écrire à Sainte-Beuve : « Ne cueillons pas en mai le fruit qui ne sera mûr qu'en août (1). » Saint-Simon, qu'on range trop cavalièrement dans la galerie des utopistes-types, alliait au souci de l'organisation rationnelle le sens du devenir historique.

Comment réagissent les esprits lorsque le drapeau blanc flotte à nouveau sur Paris, lorsque s'effondre l'Empire napoléonien ? (Et Napoléon à son crépuscule apparaît de plus en plus, pour reprendre le mot de Mme de Staël, *Robespierre à cheval.*) Les intelligences sont rarement à la hauteur des événements, et l'incompréhension se voile d'un moralisme pleurard. De là, une interprétation manichéenne de l'histoire. Nous distinguerons deux groupes antagonistes dans la famille des Manichéens. — Premier groupe : les champions de la légitimité et du repentir ostentatoire. La Révolution, l'esprit de Quatre-vingt-neuf, c'est le mal. Le fleuve a dévasté une Europe qui appelait le châtiment. Mais la Providence remet les Bourbons sur leur trône. Que les peuples s'humilient et remercient le Seigneur de ce que la pénitence n'a pas été plus dure ! — Second groupe : les libéraux impénitents. Quatre-vingt-neuf est le Bien, la Légitimité est le mal. Nous avons été vaincus par le sort des armes ; nous avons compté dans nos rangs trop de lâches et de traîtres ; nous portons les lumières, et nous recommencerons la croisade... Cependant, par delà ces jugements d'ailleurs très représentatifs de l'opinion, deux voix vont se faire entendre, beaucoup plus originales et relativement peu comprises des contemporains, mais appelées à susciter de longs échos, celle de Hegel et celle de Saint-Simon.

Hegel, après la victoire de Napoléon Ier à Iéna, avait été fasciné par le jeune empereur qui incarnait à ses yeux un monde égalitaire dans lequel on retrouverait sans doute la grande communion sociale de la cité antique. L'Histoire condamnait les représentants des Lumières. Kant, qui avait pourtant été dans une large mesure influencé par l'*Aufklärung* et par là même un utopiste, n'avait-il pas contribué déjà à détruire l'idole Raison ?

(1) Lettre écrite le 11 juin 1832, c'est-à-dire quelques jours après les troubles dont les obsèques du général Lamarque furent l'occasion et le prétexte. Nous sont familières les barricades qui s'élevèrent alors dans le quartier Saint-Merry et qui virent tomber d'intrépides champions de l'Europe comme Michel Chrétien et Enjolras.

L'homme, avec la raison, se montrait incapable de pénétrer l'énigme de l'univers... C'était par la voie de la tendresse, de la sympathie, par les chemins de la sensibilité qu'on restaurait Dieu tant bien que mal et qu'on pénétrait dans le jardin du monde nouménal. On y pénétrait par effraction mystique plutôt que par la voie de la raison, plutôt que par la clarté pure de l'esprit. Kant avait combattu victorieusement Descartes. La victoire des coalisés sur l'empereur jacobin pouvait aussi prendre un sens philosophique. Mirabeau avait déclaré : *Nous allons commencer l'histoire des hommes.* Mirabeau est le législateur convaincu de posséder une recette infaillible pour créer un homme nouveau qui dominera tous les avatars de l'Histoire. Il s'est trompé, pense Hegel. Une raison immobile à travers les siècles et propre à constituer une boussole toujours efficace, quelles que soient les tempêtes de l'Histoire, est un mythe forgé par notre orgueil. Ce n'est pas la raison qui, libérée de ses contraintes, permettra l'heureuse Histoire, l'Utopie. C'est au contraire le devenir même de l'Histoire qui constituera peu à peu la Raison. Celle-ci n'est pas une sorte de cadre que l'homme doit trouver en lui et qui confère, après cette découverte, un caractère absolu à l'Histoire ; c'est au contraire le labeur continu et total de l'Histoire qui engendre l'Absolu. La Raison, la vieille déesse de l'*Aufklärung*, cédera la place à la Dialectique. Hegel rompt avec le style de soldat et de gentilhomme dont usaient non seulement Descartes et Laclos, mais Frédéric II : Hegel, qui baigne dans le romantisme allemand, a la hantise de la totalité. Il refuse de laisser hors du domaine de l'intelligence de larges franges de l'histoire. Le réel conditionne l'être au lieu d'être conditionné par lui. De là une sorte de resacralisation des forces nationales qui constituent un des éléments les plus vivants du devenir historique.

Au centre de la philosophie hégélienne se situent deux notions particulièrement importantes, celle d'accomplissement, *Erfüllung*, et celle de la négativité. L'homme des Lumières, le rationaliste traditionnel, l'utopiste se comportent pour ainsi dire comme le chirurgien qui, en enlevant un organe, en modifiant les fonctions d'un organe, redonne, non sans artifice, un caractère rationnel à la vie d'un organisme que la maladie avait déséquilibré. Le rationaliste, l'utopiste visent à l'*économie* en face de l'Histoire. Ce qui ne veut pas dire qu'ils se comportent nécessairement sans violence. Robespierre et Saint-Just ont fait tomber des têtes. Mais il s'agit pour eux de supprimer les éléments qui ne veulent pas se soumettre au rationnel, les éléments qui

sabotent la constitution rationnelle de la société et qui se laissent plutôt submerger par les marées de l'Histoire. Dans unc perspective hégélienne aucune digue artificielle ne doit combattre l'invasion de ces marées. Le système de Hegel est un *pantragisme.* Il ne s'agit pas de prévenir un conflit, mais de le vivre avec toutes les conséquences cruelles qu'il entraîne, et, si on a pu néanmoins survivre, de dépasser ce conflit. Il ne s'agit pas de guérir, mais de supporter vaillamment l'expérience malheureuse. De là, chez Hegel, le mépris pour le bourgeois qui, d'une part, a toujours à la bouche le mot raison, et qui, en second lieu, cherche à annuler par l'ironie, par le comique, le travail de l'Histoire. Hegel, à l'aise dans la tragédie, a horreur de la comédie. Dans l'effort systématique qu'il poursuit de façon à rendre compte de toutes les démarches humaines, Hegel a esquissé à propos de la comédie une théorie curieuse dont Marx a usé, voire abusé. L'Histoire ne façonnerait pas seulement des héros pour son accomplissement ; elle se servirait de *doublures* qui, dans un style caricatural, dérisoire, rééditeraient les actions des grands hommes. Réédition vaine en soi, mais propre à faire comprendre qu'il n'y a pas lieu de s'opposer au véritable travail historique, et que l'Histoire broie vite les acteurs médiocres qui encombrent la scène. Ces derniers, bouffons abusifs, font inutilement obstacle à l'*Erfüllung*, à ses cheminements dialectiques qui doivent prendre toute leur ampleur. Dans cet ordre d'idées, Marx a criblé de sarcasmes les hommes de Quarante-Huit, a vu par exemple dans Caussidière une doublure stupide de Danton. Et c'est sans doute à ce titre qu'il a vu dans Louis-Napoléon Bonaparte le pâle reflet de l'oncle génial. La pensée proprement logique et les jugements moraux s'interpénètrent ici assez bizarrement : s'il est légitime de considérer Napoléon Ier comme un *Robespierre à cheval*, il ne l'est ni plus ni moins de voir Napoléon III un *Saint-Simon à cheval.*

Que conclure de ce rapide examen de la pensée de Hegel ? Si ardent que soit le désir du philosophe de parvenir à une sorte d'achèvement historique qui permet à l'homme de pénétrer dans le royaume de la Liberté, une dure loi de l'Histoire pèse sur l'humanité. L'Esprit qui a charge de réaliser l'Histoire est un Vulcain travaillant dans une forge où ne pénètrent guère les regards des mortels. Michelet, George Sand se sont effrayés devant l'*Ananké*, devant la Nécessité qui décore le fronton de la cathédrale hégélienne. L'homme est un pantin dont l'Esprit absolu tire les ficelles. Hegel se sert volontiers du mot *ruse.* Alors que dans la philosophie des Lumières, la Raison éclaire,

purifie, affine, libère, la Raison hégélienne ruse. Elle rusera, par exemple, en faisant de Luther, pauvre moine dont l'esprit reste obnubilé par les rêveries médiévales, le bélier qui ébranlera la Papauté. Que l'Histoire ensevelisse noblement les héros tragiques, un César, un Napoléon, ou qu'elle rejette de façon méprisante les mauvais comédiens, les doublures falotes, elle est par delà l'homme. Marx, comme Hegel et même plus que Hegel, se présente bien en philosophe de la liberté : « Les hommes, écrit-il, font leur propre histoire (1). » Mais une telle phrase rend, selon nous, un son faux, puisque les hommes marchent sous l'aiguillon de l'Histoire. Chez Marx, l'Histoire n'a pas le même sens que chez Hegel, mais elle a le même rythme. Un *Fatum* règle les conflits qui surgissent entre les classes sociales. Prendre conscience, c'est moins s'affirmer et opter librement pour telle ou telle fin que découvrir une Loi et participer à une action toute baignée de sang et de larmes. Hegel, nous l'avons dit, fait sans cesse la leçon à ceux qui veulent édulcorer la vie. Aucun accomplissement ne peut être fécond sans la patience, sans le courage, sans l'abnégation devant l'épreuve qu'exige la Négativité, le temps *deux* de la dialectique. A ce temps *deux*, à la Négativité Hegel attribue un rôle considérable. S'explique ainsi l'irritation de Kierkegaard contre Hegel : la Négativité prend les traits d'un Maître Jacques chargé d'accomplir sans sourciller les plus singulières et les plus répugnantes besognes. — Le premier temps, le temps de la *thèse* une fois accompli, s'amorce un second mouvement, celui de l'*antithèse*, de la Négativité au cours duquel le balancier de l'Histoire oscille en sens inverse. Et le troisième temps, la *synthèse*, la fameuse *Aufhebung*, sera d'autant plus féconde, plus riche que l'oscillation négative aura été plus ample. Dans le corps social comme dans le processus de la circulation sanguine, phase de systole, de contraction, de resserrement et phase de diastole, d'expansion se succèdent. A la diastole de l'Empire romain, système économique et social dans lequel les échanges s'effectuent sur un large circuit, succède la systole du Moyen Age, l'économie de manoir. Surviennent au XVe siècle les grandes découvertes : élargissement de l'espace et de l'esprit vont de pair : nouvelle diastole, en même temps synthèse qui est un dépassement de la romanité comme du Moyen Age. Dans une telle perspective, la Négativité doit donner tous ses fruits, même les plus vénéneux, même les plus

(1) Karl MARX, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions Sociales internationales, 1928, pp. 12 et 23.

apparemment répugnants. Nous avons entendu des hégéliens d'extrême gauche qui approuvaient chaleureusement l'Inquisition médiévale : pour eux, il n'y avait pas lieu de trier dans le fleuve de l'Histoire les perles et de rejeter la boue : le Moyen Age, pour son accomplissement, exigeait l'Inquisition. Et ce dont les tenants des Lumières peuvent s'inquiéter face à une conception dialectique de l'Histoire, c'est justement de cette amnistie qui, au nom de l'Histoire, sera accordée aux plus sombres forfaits. Dans *La misère de la philosophie* — ouvrage né, on le sait, de la colère qui s'est emparée de Marx à la lecture du livre de Proudhon, *Philosophie de la misère* — il est expressément déclaré que le mauvais côté de l'Histoire fait l'Histoire (1). A cette formule fait écho une autre phrase marxiste : « La force est l'accoucheuse des sociétés. » Alors que dans la tradition utopique on vise à une *économie* de moyens, on ne redoute plus, dans la tradition hégélienne, le *gaspillage* des forces et des hommes, tous les moments historiques ayant leur sens et leur nécessité. *Et dans la mesure où la gestation de l'Europe unie vise justement à l'économie, elle rencontrera l'hostilité de ceux qui à la déesse Raison préfèrent la déesse Histoire.*

III. — L'Europe de Saint-Simon

Saint-Simon, tempérament autoritaire, n'éprouve de prime abord aucune aversion à l'égard de Napoléon Ier. Il pense même, sous l'Empire, que la Révolution a eu une chance exceptionnelle en rencontrant, sur une route où elle s'enlisait, un soldat jacobin qui, tout en étouffant l'hydre de l'anarchie, empêcherait le retour à l'Ancien Régime. L'unification entreprise par l'empereur apparaît à Saint-Simon une étape positive de l'Histoire : l'Europe, grâce à l'idéologie révolutionnaire et à la poigne impériale, commence à constituer un bloc politiquement et socialement homogène. Homogénéité cependant toute relative et précaire. Saint-Simon n'a pas été aussi ébloui que Hegel par l'astre napoléonien ; il estime que d'irréparables lézardes ruineront l'édifice construit par l'homme de Brumaire. En 1813, faisant preuve d'un curieux mélange d'humour et de candeur, ce mélange étant très caractéristique de sa manière, Saint-Simon invite l'empereur

(1) Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Giard, 1935, p. 142. (L'ouvrage fut composé par Marx à Bruxelles en 1847.) Dans cette page, c'est justement avec des exemples empruntés au Moyen Age que Marx illustre sa pensée.

à instituer un concours qui aurait pour but de susciter différents projets de réorganisation européenne. Les candidats auraient l'honneur de voir tirer leur projet à trois exemplaires : un pour l'empereur des Français, un pour l'empereur d'Autriche, un troisième pour le prince régent d'Angleterre. Au cas où ces deux derniers hauts personnages auraient refusé d'étudier les œuvres en concurrence, Napoléon se prononcerait seul. Les manuscrits devraient être déposés avant le 1er décembre 1813, et le 1er janvier 1815 serait proclamé le lauréat qui recevrait un prix d'une valeur considérable, vingt-cinq millions de francs (1) (il s'agit de francs-or ; Saint-Simon voyait toujours grand). Rassembler dans une sorte de jury sociologico-littéraire Napoléon Ier, François II et le futur Georges IV, en faire les protagonistes d'une grande joute idéologique, relève de la bouffonnerie. François II vit timidement dans l'ombre de Metternich pour lequel action est synonyme de ruse. Et le prince régent d'Angleterre, shakespearien, têtu, vicieux et pitoyable, héros de tavernes et de boudoirs, laisse le champ libre à Castlereagh qui a juré d'abattre le nouveau maître de l'Europe. Le nœud gordien ne se dénouera pas dans une conversation de grands intellectuels, mais sur les champs de bataille d'Allemagne et de France. Finalement, en octobre 1814, alors que Louis XVIII habite aux Tuileries, Saint-Simon, se substituant au candidat fantôme qu'il s'est plu à imaginer, publie lui-même une brochure qui a pour titre *De la réorganisation de la société européenne ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* (2).

Des préoccupations d'ordre très divers assaillent Saint-Simon quand il s'efforce de percer l'énigme de Bonaparte. Saint-Simon reste un homme du XVIIIe siècle, un *scientiste*, pour employer un terme moderne. Bonaparte, ami de Volney, ami de Monge, le séduit par un côté polytechnicien, encyclopédiste. Dans des analyses historiques qui ne sont pas sans parenté avec les analyses de Marx — nous pensons, au surplus, que l'influence du

(1) *Travail sur la gravitation universelle*, 1813, t. II, p. 172 des *Œuvres choisies*, Bruxelles, 1859. (Nous citerons nos textes de Saint-Simon d'après les trois volumes rassemblés et annotés par les soins de Charles Lemonnier, en 1858.)

(2) L'ouvrage parut en 1814 à Paris, chez Adrien Egron, Delaunay, Libraire, Palais-Royal, Galerie de Bois. On le trouve dans les *Œuvres choisies*, au t. II, pp. 251 et suiv. — Il porte la double signature du comte de Saint-Simon et d'Augustin Thierry. Ce dernier fut de 1814 à 1817 pour Saint-Simon un secrétaire singulièrement intelligent et actif. Son petit livre *Des nations et de leurs rapports mutuels*, 1816, se situe sur le même plan que *La réorganisation de la société européenne.*

saint-simonisme sur Marx est considérable — Saint-Simon souligne l'importance des armes savantes dans la péripétie révolutionnaire. Le seigneur, le féodal subit une double défaite dans l'ordre juridique et dans l'ordre militaire. Le cavalier ignorant, Don Quichotte, agité et puéril, est vaincu par l'homme de loi retors, madré, et par l'artilleur. Les Assemblées révolutionnaires sont peuplées de robins, de légistes énergiques et roublards, assez habiles pour jeter bas le monde féodal, mais de tempérament trop critique pour savoir reconstruire. On comprend que les avocats embarrassés aient confié le destin de l'Empire à un officier d'artillerie. Les armes savantes s'installant sur un trône issu des colères plébéiennes, il y a là une profonde logique interne de l'Histoire : les raisonnements du type hégélien ne sont pas étrangers à Saint-Simon. Mais Bonaparte est aussi l'homme du Destin... Nous nous trouvons ici dans la zone frontalière de l'Utopie et de l'Histoire. Le nationalisme moderne a donné au mot patriote des consonances sèches, agressives. Au pacifiste qui entretient des rêves douillets, se délecte au spectacle d'une humanité transformée en une immense bergerie s'oppose le patriote inquiet, tendu. Mais, pendant la tourmente de Quatre-Vingt-Neuf, *patriote*, *humanitaire*, *cosmopolite* sont souvent synonymes. L'historien Albert Mathiez qui fut le défenseur rugueux et frénétique de Robespierre, et qui est aujourd'hui quelque peu démodé, insistait volontiers sur ces synonymies. En même temps que rugueux et sectaire, Mathiez était un naïf et le jacobinisme lui apparaissait, au lendemain de la première guerre mondiale, comme l'amorce de la Société des Nations. En fait, les tribuns qui firent retentir leur éloquence sur les bords du Léman étaient loin des *grands ancêtres*. Nous les rangerions plutôt parmi les *doublures* sur lesquelles s'exerce l'ironie de Hegel et de Marx. Pour revenir à la période révolutionnaire, on constate que patriote s'oppose alors à aristocrate et non à internationaliste. Rousseau, le Messie jacobin, a imaginé une République européenne, une *troisième Rome*, héritière de la Rome impériale et de la Rome pontificale. Mais les Jacobins utilisent aussi les deux mots *patrie* et *Empire* qui, dans leur esprit, sont quasi interchangeables. Néanmoins, les consonances du mot *Empire* sont plus âpres, plus dures que celles du mot *patrie*. A la mission humanitaire que la France, généreusement, cherche à assumer, s'associent des ambitions brutales et une agressivité qui n'est pas toujours consciente. Dans la petite bourgeoisie, dans le petit peuple qui constituent l'avant-garde de la Révolution, circule une sève intense. L'Histoire s'explique autant en termes de

biologie qu'en termes d'économie. Cette France qui, sous des monarques relativement sages, a accumulé beaucoup de forces, a besoin de jeter sa gourme, de verser son sang. Et à l'heure où le Saint-Empire romain germanique, vieil édifice gothique dont se gaussait déjà Voltaire, apparaît condamné, on envisage tout naturellement un nouvel Empire d'Occident qui ne reposerait plus, cette fois, sur les vieux mythes catholiques et féodaux, mais qui serait construit par des hommes familiarisés avec le compas, le niveau et le triangle maçonniques (1). Ressuscite ainsi une grande ombre qui avait déserté la scène de l'Histoire, ressuscite Charlemagne. Bouleversante réapparition pour le ci-devant comte Claude-Henri de Saint-Simon. Celui-ci, à tort ou à raison, pense que l'empereur d'Occident, couronné en l'an 800 par le pape Léon III, est au nombre de ses aïeux. Saint-Simon, au sens le plus littéral du mot, rêve de Charlemagne. (En rêve, mission est donnée à Saint-Simon de préparer une troisième Rome.) En 1800 — commémoration d'un grand millénaire — Bonnaire de Pronville publie un livre sur *Le pouvoir législatif de Charlemagne* (2). Dès 1802, le premier consul et Talleyrand s'entretiennent d'une restauration possible de l'Empire d'Occident. Le 18 mai 1804, Napoléon Bonaparte est proclamé empereur des Français. Proclamé roi d'Italie le 26 mai 1805, Napoléon Ier reçoit la fameuse couronne de fer portée par l'empereur germanique. Napoléon se considère bien comme l'héritier de Charlemagne et de Charles Quint.

Dans une perspective hégélienne, Napoléon Ier est le zénith de la Révolution ; il donne corps à l'idéologie des Lumières. Mais en même temps qu'il s'intègre à l'essence même de l'Histoire, le héros tragique assume un Destin implacable. Tandis que le dernier homme de l'Atlantide périt à Saint-Hélène, les nouveaux feux de l'Histoire s'allument dans l'Allemagne romantique. On est surpris quand on voit Hegel, au soir de sa vie, béer d'attendrissement devant le roi de Prusse, Frédéric-Guillaume III, considéré comme l'incarnation de l'Esprit absolu. Despote dans le genre mineur, Frédéric-Guillaume, travailleur consciencieux et minutieux, semble loin du héros hégélien. Tantôt brutalisé, tantôt

(1) Saint-Simon écrit en 1808 : « L'empereur est le chef scientifique de l'humanité comme il en est le chef politique. D'une main il tient l'infaillible compas, de l'autre l'épée exterminatrice des opposants au progrès des lumières » (*Œuvres choisies*, t. II, p. 61).

(2) Le livre est publié à Brunswick, l'auteur est professeur de droit à l'université de Douai. Cf. Fernand Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française (1789-1815)*, Paris, Plon, 2 vol., 1924, t. II, pp. 156-157 ; cf. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. III. *Auguste Comte et Saint-Simon*, Paris, Vrin, 1941, p. 22.

servi par l'Histoire, il a sans doute su tirer quelquefois, non sans habilcté, son épingle du jeu. Il a joué néanmoins un rôle de second plan ; mais les leçons de Hegel, professées à l'Université de Berlin, pouvaient parvenir jusqu'au palais royal : de là certaine complaisance de la part du philosophe vieillissant. Saint-Simon est beaucoup moins que Hegel sensible à la dramaturgie napoléonienne ; plus exactement, Saint-Simon, qui a le goût de la grandeur et de l'éclat historique, reste réticent devant le romantisme du malheur. Saint-Simon a tenté un jour de se suicider, il a souvent touché le fond du désespoir, mais il refuse l'esthétique du désespoir ; il aurait eu en horreur les longues veillées funèbres du drame wagnérien. On conçoit cette horreur puisque Wagner — la remarque a été faite magnifiquement par Nietzsche — est l'orchestration de Hegel. Saint-Simon, comme Talleyrand, comme Bonaparte, est hanté par Charlemagne. Tandis qu'il réfléchit à ce concours que nous avons évoqué plus haut, et qui a pour objet le meilleur mémoire touchant l'organisation de l'Europe, il fait un rêve : Bacon sort du tombeau. François Bacon, grand-chancelier d'Angleterre, compte au xve siècle parmi les précurseurs de la philosophie moderne. Il rompt des lances contre la scolastique, et, dans la ligne de Thomas More, dócrit une île heureuse, la *Nouvelle Atlantide*, qui, sous la direction de quelques sages, poursuit de paisibles destinées. Donc Bacon, nouveau Lazare, est ressuscité, et il se promène à travers Paris ; il longe le quai Conti, il pénètre à la Sorbonne et aux Tuileries. Il harangue sévèrement l'Institut, l'Université, le Souverain. Ces trois grandes forces sociales n'ont pas rempli la mission de coordination intellectuelle, économique et morale dont elles avaient la charge. « Vous avez eu raison, dit François Bacon à Napoléon, de vous modclcr sur Charlemagne qui voulut que des idées générales communes et des principes généraux missent fin à l'état de guerre qui devait, sans eux, éternellement diviser les nations aux mœurs bien tranchées, aux langues distinctes, séparées par des obstacles naturels, habitant des climats différents et nourris d'aliments divers... Charlemagne a systématiquement uni les peuples qui composent la souche européenne par un lien politique qui est resté intact, qui a parfaitement rempli sa destination depuis le viiie siècle jusqu'au xve, qui, depuis le xve jusqu'à présent, s'est rompu brin par brin, et que votre Majesté a fini par détruire en retirant au Pape la souveraineté de Rome (1). » Alors que pour Hegel

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. II, p. 194.

Napoléon apparaît un cavalier prodigieux accomplissant dans le carrousel de l'Histoire les exercices que lui impose le Destin, Saint-Simon lui reproche de ne pas avoir, étant donné les moyens historiques dont il dispose, étant donné le mythe ingénieux et fécond dont il a su envelopper son action, suffisamment injecté d'idéologie rationnelle dans la société qui s'est confiée à lui. « Les Sciences ont donné les moyens de réorganiser la société européenne et d'améliorer son système politique (1). » Ce procès, que Saint-Simon instruit au cours des années 1810 contre Napoléon, Proudhon le rouvrira trente ans plus tard, mais en utilisant le vocabulaire hégélien. Proudhon, qui se comporte ici en psychanalyste, pense que Napoléon, dans son intimité profonde, cherche moins à édifier des monuments durables qu'à subir des échecs gigantesques qui appellent les légendes et polarisent les rêves. Napoléon serait plutôt un acteur exceptionnel que le mandataire consciencieux de l'Histoire, un héros *subjectif*, mais non *objectif* (2).

Saint-Simon et Proudhon d'une part, Hegel et Marx de l'autre, se sont préoccupés des dangers que fait courir, dans le développement de l'histoire, une survivance par trop parasitaire du passé. Leurs réflexions méritent d'être examinées de très près : les hommes d'aujourd'hui croient trop souvent faire du neuf alors qu'ils redonnent une vitalité fragile à des valeurs usées. Pour répondre à des questions qui, avec un peu de bon sens, seraient aisément, rapidement réglées, l'homme fait appel à de vieux mythes, à de vieux rêves rassurants. De façon plus ou moins consciente on préfère une atmosphère d'apparente sécurité à une efficacité laborieuse. L'homme est habité par son histoire. Inquiétante hôtesse qui demande à être traitée avec des égards, mais sans trop de vénération systématique. Détruire cette histoire qui est richesse, serait stupide, tant pour des raisons morales que dans l'ordre de la santé sociale. Nous ne devons pas appauvrir l'homme, nous ne devons pas provoquer les refoulements meurtriers qu'entraîne une rupture trop brutale avec le passé. De telles remarques, soit dit en passant, montrent qu'on ne saurait, comme on le fait trop souvent aujourd'hui, dissocier la sociologie de l'histoire. La sociologie tend — et comment empêcher cette inclination naturelle ? — à devenir médecine sociale. Mais comment traiter une société si on ignore son héritage historique ?

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. II, p. 195.
(2) Cf. le chapitre « *L'Horoscope* » dans *La révolution sociale démontrée par le coup d'Etat du deux décembre.*

Saint-Simon, Hegel, Proudhon, Marx se sont souvent arrêtés devant les friperies de l'Histoire, ils ont souvent cherché à peser la valeur des mythes et des symboles dont s'enchantent les hommes. Mais, quelque intérêt que présentent ce spectacle, cette étude, il y a là pour Hegel et pour Marx plutôt amusement qu'enseignement proprement dit. Qu'importent les oripeaux dont s'affuble l'homme, qu'importent les symboles avec lesquels il réjouit une âme encore infantile, l'Histoire accomplira sa besogne propre. De toute façon, sans trop de peine, on déchiffrera l'Histoire grâce à la grille de la Dialectique. Face au problème de l'Europe une telle orientation méthodologique aura des conséquences graves. Les nationalités feront preuve de violences incohérentes en donnant le pas à leurs instincts sur leurs intérêts, elles témoigneront de leur absence de maturité : qu'importe encore ! Elles jouent un rôle dans un ensemble historique et, au nom même de l'Histoire, ce rôle sera justifié. Dans un ordre d'idées un peu différent, mais pour les mêmes raisons de méthode, on portera à l'actif des nationalités certains chapitres qui restent plutôt mystérieux sur le carnet de comptes de l'Histoire. Un exemple : lorsque Louis-Napoléon Bonaparte monte en 1852 sur le trône impérial, lorsque sur toute l'Europe souffle un vent de réaction, il convient, pour Engels et pour Marx, de rester fermes devant le fossé où gît la grande espérance de Quarante-Huit. Quelle couronne déposeront les maîtres du socialisme scientifique ? Ils pourraient dresser un bilan positif dans le domaine social. Ils ne le font pas, car ils veulent couvrir d'injures les hommes débiles qui prirent le pouvoir dans l'enthousiasme des journées de Février. Des utopistes, des rêveurs ou des canailles, de toute façon des niais qui ignoraient les replis de la Dialectique, la maturation de l'Histoire. Il faut cependant que, dans le bilan de Quarante-Huit, un chapitre fasse ressortir un appréciable actif. Et Marx et Engels de le découvrir dans le développement des nationalités : Quarante-Huit aurait résolu, à défaut des problèmes sociaux, les problèmes nationaux. Affirmation surprenante. Que les problèmes nationaux dans la décade 1850-1860 ne se posent plus tout à fait de la même façon que dans l'Europe de 1830, sans doute. (Mais une observation de cet ordre ne nous mène pas bien loin.) Que la crise de 1848 ait donné aux nations un sentiment plus aigu de leurs besoins et de leurs droits, qu'elle ait mis à vif les fiertés nationales, nous ne le nions pas. Mais comment pourrait-on dire qu'une décision de poids soit intervenue à la suite des batailles livrées en Quarante-Huit ? Lorsque Napoléon III monte sur le trône, il est enveloppé d'une contra-

diction insurmontable puisqu'il veut à la fois unir l'Italie et sauvegarder la souveraineté temporelle du Saint-Siège. Ce n'est qu'en septembre 1870, quand l'empire s'effondre dans la boue de Sedan, que Cadorna peut franchir la Porta Pia... De même, pendant les années 1850, la querelle austro-prussienne reste toujours pendante : il faudra la victoire de la Prusse à Sadowa, en 1866, pour que le problème allemand reçoive un commencement de solution. (Au surplus, le développement même de l'Histoire devait montrer la fragilité de l'œuvre accomplie par Bismarck.)Sans vouloir prendre systématiquement le contrepied de la pensée marxiste, on pourrait, semble-t-il, prétendre qu'en Quarante-Huit les problèmes sociaux ont mûri davantage que les problèmes nationaux. L'Histoire — et nous prenons le mot dans son sens hégélien ou marxiste — n'est-elle pas davantage présente sur les barricades de Juin ou dans le livre de Proudhon *Idée générale de la Révolution au XIX*e *siècle* que dans les rangs des insurgés hongrois rassemblés par Kossuth ou dans l'armée française du général Oudinot montant victorieusement à l'assaut de Rome ?

On se rappelle la fameuse image de Hegel, *Le tribunal de l'histoire.* Pour savoir dans quelle mesure on peut défendre le passé, valoriser ou non telle ou telle survivance, Hegel et Marx disposent d'un critère apparemment sûr, la décision de l'Histoire. Nous disons *apparemment*, car dans une philosophie où la moralité reste conditionnée par l'efficacité, on est entraîné, pour juger la péripétie des événements, à des acrobaties intellectuelles en face desquelles la philosophie qui se guide sur la raison peut ironiser tout à son aise. Ainsi Proudhon en face de Hegel : « Qui voit clair ? » demande Proudhon. Est-ce le jeune Hegel de 1806, enthousiasmé par la victoire de Napoléon à Iéna, ou Hegel vieillissant applaudissant le roi de Prusse qui a pris rang en 1814 parmi les vainqueurs de Napoléon ? Gœthe, refusant de s'associer aux chants de mort qui, après la malheureuse campagne de Russie, retentissent en Allemagne contre la France, témoigne d'une stabilité morale, d'une hauteur devant l'événement qui contrastent avec les avatars du grand Dialecticien. Gœthe, au soir de sa vie, est plus attentif à la leçon de Saint-Simon qu'à celle de Hegel. Saint-Simon et Proudhon ne se servent pas du même critère pour juger le passé que Hegel et Marx. Les critères de moralité, de rationalisme, d'efficacité technique les guident avec plus ou moins de bonheur, mais ils refusent les critères de la dramaturgie historique. (Efficacité technique et efficacité historique doivent être en effet, pour notre propos, soigneusement distinguées. Un grand

fabricant d'automobiles du type Citroën peut faire faillite : est-ce à dire que ses voitures sont de piètre qualité ? Non. Mais l'infrastructure financière de l'affaire est fragile. Avant de condamner les vaincus, procédons à des enquêtes nuancées.) Hegel et Marx s'en tiennent à de brutaux attendus, à de brutaux considérants pour dire si l'acteur monté sur la scène de l'Histoire, a joué ou non correctement son rôle. Saint-Simon et Proudhon estiment au contraire que dans le tissu de l'Histoire, les bons et les mauvais fils s'enchevêtrent et qu'il y a lieu de procéder à de minutieuses analyses. Saint-Simon et Proudhon ne condamnent pas en bloc les postulats rationalistes qui animent les hommes de Quatre-Vingt-Neuf. Mais, dans la mesure où la Révolution s'agite avec un masque grec ou romain, ils sont en défiance. Et si Proudhon reste un champion de la frugalité républicaine, Saint-Simon comprend que l'idéal économique du Jacobin — le brouet spartiate, la vie indépendante du petit propriétaire rural — est un contresens historique. 1793, écrit-il, a voulu « vêtir l'âge viril avec les habillements de l'enfance » (1). Bonaparte, poursuit Saint-Simon, est moins absurde en ressuscitant Charlemagne que la Convention ressuscitant Sparte et Rome. Napoléon reste néanmoins un *législateur plagiaire*.

Saint-Simon portera à l'actif de Napoléon « trois actes de hautes dispositions... organisatrices... pour lesquelles, écrit-il, je suis plus exalté d'admiration qu'aucune personne que je connaisse » (2).

I. — *La constitution du royaume d'Italie*. — « La ligne de démarcation entre les gouvernants et les gouvernés est tracée avec une admirable sagacité dans la Constitution de ce royaume. La masse des gouvernants est divisée en trois collèges : collège des propriétaires immobiliers ; collège des négociants ; collège des savants et des artistes (3) ». Ces lignes détachées de ce que Saint-Simon appelait *Mon portefeuille* ont été écrites alors que le trône impérial semblait solide. Nous constaterons tout à l'heure qu'en 1813, c'est-à-dire au moment où le trône est ébranlé, Saint-Simon conseille à l'Empereur de se retirer d'Italie. Il n'y a pas, en logique rigoureuse, contradiction d'attitude. Mais nous ne voulons pas donner l'impression de réserver aux tenants de l'histoire le monopole de la palinodie alors que les rationalistes posséderaient celui de l'inflexibilité politique. Saint-Simon, Fourier et Proudhon

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. III, p. 250.
(2) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. I, p. 231.
(3) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. I, p. 238.

ont eu, selon l'évolution des événements, des prises de position sensiblement différentes.

II. — *L'établissement de la Légion d'honneur.* — « Composée des hommes qui se sont distingués dans toutes les classes de travaux utiles à l'État, elle a contenu l'esprit militaire (1). »

III. — *Combinaison des deux institutions scientifiques.* — « L'idée de partager le corps scientifique en deux classes, l'une chargée du perfectionnement de la science, l'autre chargée de l'enseignement, est sublime. Cette idée trouvée, cette vérité découverte par l'Empereur servira de base à toutes les combinaisons scientifiques que je présenterai (2). »

Saint-Simon inscrit au passif impérial deux ordres de faits.

Tout d'abord, Napoléon I[er] a pris pour base l'assujettissement matériel de l'Europe par la France. Saint-Simon ne veut pas d'une Europe que façonnerait une seule nation. Dans la lettre de 1813, écrite pour mettre au point le projet de concours sur la réorganisation de l'Europe, Saint-Simon écrit : « Sire tous les mémoires s'accorderont sur ce point : que tous les peuples du continent doivent réunir leurs efforts pour forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons ; mais ils s'accorderont encore plus positivement sur cet autre point : c'est que Votre Majesté doit renoncer au protectorat de la Confédération du Rhin ; qu'Elle doit évacuer l'Italie ; qu'Elle doit rendre la liberté à la Hollande, qu'Elle doit cesser de s'ingérer dans les affaires d'Espagne ; en un mot qu'Elle doit se renfermer dans ses limites naturelles (3). »

Seconde raison de l'échec impérial : Napoléon n'aurait pas dû créer une noblesse devenue à la seconde génération insupportable. Saint-Simon, autoritaire, a le sens et le goût de la hiérarchie. Encore faut-il que cette hiérarchie s'appuie sur la compétence. L'autorité sans la compétence provoque dans le domaine politique le ressentiment et dans l'organisation économique une pernicieuse anémie. Pour Saint-Simon, hiérarchie et égalité ne s'excluent pas. Saint-Simon est heureux de constater que le sentiment de l'égalité revêt chaque jour une importance croissante. Le saint-simonisme a provoqué, on le sait, un réveil particulièrement vigoureux de la fierté ouvrière.

Saint-Simon, lorsqu'il écrit son étude sur *La réorganisation européenne*, est très familiarisé avec la pensée contre-révolution-

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. I, p. 235.
(2) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. I, p. 235.
(3) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. III, p. 172.

naire, avec Bonald — il a lu la *Théorie du pouvoir* que le comte de Bonald publiait en 1796 — avec Joseph de Maistre. Celui-ci envoie en 1814, au duc de Blacas, ministre de la maison du roi Louis XVIII, une lettre où sont esquissés les thèmes qui trouveront cinq ans plus tard leur développement dans les deux volumes *Du pape*. Trois idées, déclare Joseph de Maistre, doivent nous guider : 1° L'unité religieuse est le fondement de l'unité sociale ; 2° Tout lien religieux doit être catholique ; 3° Le pouvoir temporel doit être subordonné métaphysiquement et moralement au pouvoir spirituel. Saint-Simon est lui-même très préoccupé du caractère social de la religion. Il souhaite que s'érige une cité dans laquelle une communion sociale particulièrement intense assurera l'épanouissement et le bonheur des individus. S'il répugne au protestantisme, c'est qu'il craint que le tête-à-tête direct avec Dieu ne provoque une tension excessive, une aridité de l'âme qui, à long terme, serait susceptible de jeter le désarroi dans la cité : Saint-Simon amorce la critique que devait poursuivre Max Weber. Le protestant, le légiste, le métaphysicien sont les trois grands rongeurs du corps social ; dans la langue du saint-simonisme, sous le terme *métaphysicien* qui prend un sens péjoratif, sont rangés les hommes de lettres, les *philosophes*, ceux qui, comme Diderot, le baron d'Holbach ou Condorcet, ont mis en cause les fondements de la société. *L'esquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain* n'a pas la faveur de Saint-Simon : « Elle est réduite, dans l'exécution, à une diatribe contre les rois et contre les prêtres (1). »

Si Hegel a la nostalgie de la cité antique, de la cité grecque, Saint-Simon témoigne surtout son admiration vis-à-vis de la cohésion morale et sociale qui règne dans l'Europe du XIIIe siècle. Nous sommes devant « une société confédérative unie par des institutions communes, soumise à un gouvernement général qui est aux peuples ce que les gouvernements nationaux sont aux individus » (2). Aujourd'hui, c'est-à-dire en 1814, les éléments du lien social seront constitués par « des principes puisés dans la nature des choses et indépendants des croyances » (3). Le XVIe siècle — siècle de la *théologie* — possédera des rois théologiens, Charles Quint et Henri VIII d'Angleterre. Porté par un siècle théologien, Henri VIII l'emportera aisément sur le galant et spirituel François 1er (4). Mais le XVIe siècle reste plus critique

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. I, p. 109.
(2) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. II, p. 262.
(3) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. II, p. 262.
(4) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. III, p. 257.

que constructif. Saint-Simon déplore les guerres de religion, génératrices des nationalismes ; lui paraît plus heureusement significative la Croisade que mena le Moyen Age et qui cimenta l'unité de l'Europe. — Le XVIIe siècle est celui des *Beaux-Arts*. De là l'éclat de Louis XIV qui « brilla seul ». Le XVIIIe siècle, celui de la *philosophie*, « ne compte que deux noms illustres parmi les souverains, Catherine et le grand Frédéric... amis des philosophes et des appuis de la philosophie » (1). Le XVIIIe siècle qui étudie les fondements des grandes institutions sociales conclut avec une précipitation hargneuse que ces institutions reposent le plus souvent sur des préjugés. Nous venons de voir avec quelle sévérité Saint-Simon juge Condorcet. Bien qu'appartenant moralement à la famille des Encyclopédistes, Saint-Simon demande que le XIXe siècle témoigne d'un tout autre esprit que son prédécesseur : au siècle de la philosophie doit succéder celui de l'*organisation*. Pendant trente ans, le saint-simonisme s'est présenté dans les domaines économiques, culturel et religieux comme le *brain-trust* du nouveau siècle. Deux périls sont à craindre : soit le développement de l'esprit critique qui entraîne la désagrégation du corps social, soit le retour à des institutions périmées. (Dans ce cas, la société s'enlise dans l'impuissance ou s'effrite, rongée par les ressentiments qu'engendrent l'archaïsme, l'inadaptation.) Saint-Simon redoute que les hommes ne soient acculés à un décevant dilemme : vivre sous le régime de la sottise ou sous celui de la barbarie. Le mythe du Barbare reprend vie au XIXe siècle. Mais il ne s'agit plus, comme au XVIIIe siècle, du Bon Sauvage qui à une civilisation étiolée et vicieuse donne des leçons de naturel, de bonté. L'heure des bergeries tendres est passée avec l'ouragan de la Révolution. Le Barbare, la torche à la main, allume l'incendie qui doit consumer totalement la Cité mauvaise : à gauche comme à droite, on rêve la *Table rase*. Dans le camp contre-révolutionnaire, on applaudit le Cosaque qui en finira avec le règne des avocassiers, des rhéteurs, de ceux que hante la chimère égalitaire. De là, les acclamations qui saluent, après la chute de l'usurpateur Bonaparte, les troupes du Tsar campant aux Tuileries. Trente-cinq ans plus tard, sur les bancs de l'Assemblée législative, en 1849, en 1850, au Palais Bourbon, retentit souvent du côté droit le cri *Plutôt les Russes que les Rouges*. Dans le camp démocrate-socialiste, le Prolétaire joue un rôle voisin de celui du Cosaque. De son bras vigoureux, il fait chanceler la civilisation bourgeoise. Un monde moribond

(1) SAINT-SIMON, *Œuvres choisies*, t. III, p. 257.

cède la place au travailleur qui saura faire régner la Justice, comme le Cosaque saurait faire régner la Légitimité. Un Michelet n'a cessé de redouter le triomphe du Cosaque et a fait sans cesse appel à la saine barbarie populaire pour donner un sang neuf à la France et pour s'opposer à la barbarie des mercenaires slaves. Saint-Simon veut éviter ce choc, ce qui explique son double souci d'un bras fort et d'un sens aigu de l'organisation. Énergie et technicité.

Certes, Saint-Simon s'est quelquefois pris aux pièges que lui tendait unc intelligence brillante et systématique ; il a succombé aux tentations de la Dialectique ; il s'est, avant Hegel, comporté en hégélien, et il a même brûlé un dangereux encens sur l'autel de la Déesse Histoire. Tant il est vrai que le goût de l'utopie et de la science, que l'effort poursuivi pour appréhender l'Histoire et celui poursuivi pour construire une Cité des Justes peuvent cohabiter dans le même esprit. Saint-Simon est porté par l'éclat de certaines formules, de certains titrages brillants, suggestifs, auxquels il donne plus de poids qu'il ne conviendrait. La façon dont il baptise les différents siècles — siècle de la théologie, de l'art, de la philosophie, de l'organisation — l'articulation qu'il donne à la succession de ces siècles — chacun ayant sa pulsion propre, sa valeur différente du siècle passé et du siècle à venir — inclinent à un finalisme historique en contradiction avec le positivisme vers lequel tend Saint-Simon. La contradiction prendra une ampleur étouffante chez Auguste Comte qui fut tout jeune, comme Augustin Thierry, le secrétaire de Saint-Simon. La succession constante d'*époques critiques* et d'*époques organiques*, l'ensemble de l'évolution historique considéré comme une progression dans un rythme ternaire, l'humanité passant du stade *théocratique* au stade *métaphysique* et finalement à l'état *positif*, ce sont là des schémas qui peuvent être utiles à la compréhension de l'Histoire. Saint-Simon les a créés dans un souci d'analyse scientifique. Il a été frappé, comme devait l'être plus tard Hegel, par le sentiment artificiel de souveraineté dont l'homme des Lumières fait montre devant l'Histoire. Saint-Simon, comme Hegel, pense que l'homme ne doit pas prématurément escalader les cieux. Mais à cette Histoire dont, émerveillé, il croit découvrir les secrets, il donnera une existence factice. Cette Histoire en tant que telle prend un tour intelligent pour se dévoiler à l'homme : ses catégories se rencontrent avec celles de la pensée. De là, certains textes — rares au surplus — où Saint-Simon, comme Hegel, amnistie les côtés noirs de l'Histoire, et va jusqu'à l'exaltation du Barbare. « La faiblesse de l'intelli-

gence humaine exige que la complète désorganisation d'un système précède la formation théorique et l'établissement pratique du système qui est appelé à le remplacer... Les peuples barbares, poursuit Saint-Simon, ont rendu un immense service en détruisant l'organisation sociale qui avait été établie par les Grecs et par les Romains (1). » Texte à résonance hégélienne. Hegel reliera aussi à la faiblesse humaine la Dialectique ; et la façon dont l'homme, chez Hegel, ouvre les yeux petit à petit sur le monde est celle dont use l'Esprit, pour façonner à travers l'Histoire, l'Absolu. L'homme est dans les premiers temps un enfant ligoté, aliéné ; peu à peu il se pousse jusqu'à la compréhension du Destin ; il déroule une Histoire impure et pleine d'illusions avant que ne sonne l'heure de la totale lucidité philosophique, l'heure crépusculaire où il est enfin donné à l'esprit humain d'atteindre l'Absolu. Chez Marx, le Prolétaire façonne l'Absolu : il libère l'homme de toutes les aliénations sociales ; la victoire prolétarienne donne à l'homme sa plénitude, toute sa force vivante et créatrice. Les combats contre les aliénations, contre les servitudes proprement sociales constitueraient une *proto-histoire.* L'Histoire proprement dite serait le combat d'un homme socialement libéré contre la nature. Il semble bien, à la suite de cette analyse, qu'à nouveau la route suivie par Hegel et Marx d'une part, la route saint-simonienne d'autre part divergent.

Cela pour deux raisons. Tout d'abord, il y a chez Hegel et Marx, en fin de course, une sorte d'anéantissement de l'Histoire, qui est aux antipodes du saint-simonisme. Saint-Simon envisage beaucoup plus un midi de l'Histoire que ce crépuscule ouaté, endeuillé, qui achève le drame hégélien. Pour Hegel, la conscience déchirée trouve sa paix dans une réconciliation qui s'opère au sein de l'Absolu et qui implique le sacrifice de soi. En s'accomplissant, en se libérant, l'homme s'est consumé. Saint-Simon cherche la maturité victorieuse plutôt que l'accomplissement tragique. De son côté, le Prolétaire marxiste, sorte de demi-dieu qui a déjoué toutes les embûches de l'Histoire, et qui pénètre après sa victoire dans une Terre promise, relève plutôt de l'imagination utopique que de l'analyse scientifique. Assurément, il connaîtra la douleur et l'effort en cherchant à pénétrer les secrets de la nature. Mais, devenu invulnérable dans ses rapports avec ses frères, porté par une société qui n'est plus qu'harmonie et réconci-

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. III, p. 232, n. 1.

liation, il travaille dans l'apaisement, dans le bonheur. L'Utopie que Hegel, que Marx s'efforçaient d'éliminer quand, au temps *un* de leurs analyses ils faisaient le point de l'Histoire, ressuscite dans un climat *millénariste*, dans le dessin des *derniers jours*. Le crépuscule hégélien et la société épurée de Marx appartiennent plus aux rêves primitifs de l'homme qu'à la connaissance concrète de l'histoire. Et ce tour positif que Saint-Simon veut donner à l'évolution historique apparaît bien loin des scenarii composés par Hegel et par Marx. On remarque en second lieu que Hegel et Marx sont hantés par le rêve du Paradis perdu. L'aliénation est la transcription laïque de la chute... Une humanité qui a d'abord vécu dans l'Eden est devenue vicieuse, souffrante. Elle sera rachetée par l'accomplissement tragique, dit Hegel. Par la lutte des classes, par l'avènement prolétarien, dit Marx. En fait, il y a chez Hegel et chez Marx plus de résonances chrétiennes que chez Saint-Simon qui écrit au soir de sa vie *Le nouveau christianisme*. Ne rêvons pas à l'Age d'or, dit Saint-Simon. Il n'y a derrière nous aucune Ile heureuse d'où nous avons été chassés. Aussi, selon nous, la pensée de Saint-Simon, en regard de celle de Hegel et de Marx, présente-t-elle ces trois traits fondamentalement différents.

I. — Le jeune Saint-Simon a été tenté d'hypostasier l'Histoire, mais en mûrissant, en développant sa pensée, il a mis l'accent sur la rationalisation scientifique : parce qu'éclairé l'homme a barre sur le Destin. La science lui apprend le possible, elle lui trace la voie royale, entre l'anxiété passive et la témérité dérisoire. Ainsi Saint-Simon est-il devenu le père de la sociologie moderne. Alors que pour Hegel, pour Marx, l'homme jeté dans l'Histoire est tantôt un somnanbule, tantôt un veilleur pathétique — les deux états se mêlant de façon peu cohérente — l'homme que cherche à façonner Saint-Simon est un guetteur aux yeux sans cesse ouverts, un personnage typiquement gœthéen. Saint-Simon s'élève contre les prétentions excessives dont témoignent les *métaphysiciens* de Quatre-Vingt-Neuf, mais en même temps il se félicite de l'aisance avec laquelle les Français cherchent à rationaliser l'Histoire, de leur *verve* ; ce dernier mot prend dans l'œuvre de Saint-Simon un sens et un relief très particuliers. La France, moins alourdie que la Grande-Bretagne et que l'Allemagne par des traditions de cours ou par des machiavélismes politiques, dispose d'une plasticité et d'une jeunesse qui doivent lui conférer une grande autorité dans l'organisation de l'Europe nouvelle.

II. — Quels que soient les progrès accomplis par l'homme il doit prendre un certain champ devant l'événement, il ne doit pas s'immerger dans l'Histoire, il doit rester *tendu*. Proudhon a dans cet ordre d'idées les mêmes façons de voir que Saint-Simon. Sa défiance à l'égard du troisième temps hégélien, à l'égard de l'*Aufhebung* vient de ce qu'il redoute une capitulation de l'homme devant l'Histoire. Dans la perspective proudhonienne, l'étau des institutions doit se desserrer, mais à condition que l'homme s'épure moralement et croisse en énergie. Chez Hegel, il y a détente après l'accomplissement tragique, chez Marx, détente après la victoire prolétarienne. Saint-Simon ne croit pas à la venue d'une société sans classes. La science pourra rendre la société plus harmonieuse et plus efficace ; une mainmise intelligente sur les choses limitera l'oppression des hommes. Mais Saint-Simon et ses disciples formés aux disciplines scientifiques — l'état major saint-simonien a passé par l'Ecole Polytechnique — pressentent que l'égalité juridique et morale proclamée par Quatre-Vingt-Neuf se heurtera à une évolution technique complexe génératrice de hiérarchies sociales.

III. — De là, le tour de plus en plus *religieux*, pris par la pensée saint-simonienne. Le domaine de la technique exige un sens du collectif, un sens cosmique qui allient lucidité et ferveur. Avec Hegel, avec Marx, le monde évolue vers les simplifications. Le monde des saint-simoniens a au contraire des contours subtils et il se complique de jour en jour. Pour l'appréhender, il faut une minutie scientifique et une intuition globale propres à empêcher qu'aucune des voix qui font la richesse de ce monde ne soit étouffée. Le monde capitaliste, le monde protestant ne permettent pas d'entendre la voix de la femme, la voix de l'Orient. Les saint-simoniens veulent associer l'Orient et l'Occident et on sait le rôle capital qu'ils donnent à la Femme-Messie. Dans l'univers de Hegel et dans celui de Marx, comme dans celui des Saint-Simoniens, on cherche à atteindre la paix, le calme. « Je suis celui qui dispense le calme, le grand calme », aimait à dire Enfantin, le pontife du saint-simonisme. Mais chez Hegel ou chez Marx nous goûtons un repos monochrome, nous respirons dans un beau crépuscule survenu au soir d'une terrible bataille : la victoire a donné son coloris à notre paix. Le calme saint-simonien, c'est une hauteur sereine prise pour écouter un dialogue aux mille voix. Écouté de trop près, le dialogue risquerait de n'être pas compris. Nous n'avons plus affaire à un bloc monolithique comme dans la pensée de Hegel ou de Marx. Nous

entrons dans le domaine du *pluralisme* qu'explorera à son tour Proudhon. *Or, l'Europe moderne ne pourra vivre qu'intégrée à une philosophie pluraliste.*

Saint-Simon a montré la plus méprisante ironie à l'égard de ce qu'on appelle l'*équilibre européen.* « L'équilibre des puissances, écrit-il, est la combinaison la plus fausse qui puisse être faite (1). » Une telle combinaison « n'a produit que des guerres ». Il s'agit moins, aux yeux de Saint-Simon, d'un équilibre de forces que d'une fusion plus intime provoquée par un ensemble de principes communs. « Deux hommes, seuls, ont vu le mal et approché le remède : Henri IV et l'abbé de Saint-Pierre. » Saint-Simon fait ici allusion aux efforts que Henri IV poursuivait, dans les premières années du XVII[e] siècle, en vue de créer une chrétienté nouvelle. Sully avait élaboré un *grand projet* qui ne devait jamais prendre corps, le roi ayant été assassiné en 1610. Sully, à la différence de Saint-Simon, ne négligeait pas l'équilibre des puissances. Il imaginait même une suite de guerres — disons pudiquement d'*opérations militaires* — qui auraient eu pour but d'empêcher qu'aucun État de la nouvelle Europe ne possédât une envergure excessive. L'Europe de Sully comprenait six monarchies héréditaires : France, Espagne, Angleterre, Danemark, Suède, Lombardie ; cinq monarchies électives : Empire, Papauté, Bohême, Hongrie, Pologne ; quatre Républiques : Provinces-Unies, Suisse, Venise, Fédération de l'Italie centrale. Elle impliquait un affaiblissement de la puissance impériale et de la puissance espagnole ; donc une coalition de la France et des États secondaires était nécessaire pour réduire l'importance des deux *Grands.* Ce qui pouvait davantage séduire Saint-Simon, c'était la seconde partie du programme, l'unification morale de l'Europe. Un rapprochement des catholiques et des protestants s'opérait, d'autant plus intime que les uns et les autres devaient faire côte à côte campagne pour rejeter les Turcs hors d'Europe. Nous avons déjà dit que les Croisades avaient trouvé dans Saint-Simon un fervent admirateur. Faites « dans le but politique... de dégoûter les Sarrasins de la conquête de l'Europe, (elles) étaient des guerres de la confédération entière contre les ennemis de la liberté » (2). Sully imaginait d'autre part un tribunal suprême, un Conseil supérieur des États de l'Europe qui eût rassemblé soixante députés et qui eût siégé dans une ville rhénane. Ce Conseil aurait disposé d'une armée et d'une flotte fédérales.

(1) SAINT-SIMON, *Œuvres choisies*, t. III, pp. 269, 270.
(2) SAINT-SIMON, *Œuvres choisies*, t. III, p. 269, n. 1.

— Un siècle plus tard, l'abbé de Saint-Pierre — situons d'un mot cet aimable personnage en disant qu'il appartenait à la famille des Physiocrates — présente son *Projet de paix perpétuelle.* L'ouvrage composé de 1713 à 1717, paraît en 1729. Tous les souverains de l'Europe se rassemblent en une Confédération ; ils sont assistés d'un Sénat européen, d'une Diète érigée en juge suprême des droits des associés ; un arbitrage sur les intérêts de chaque associé aura force de loi (art. 4). Est également envisagé un désarmement contrôlé. Le projet élaboré par l'abbé de Saint-Pierre reçoit de Saint-Simon un accueil moins favorable que celui de Sully. L'article 2 stipule que tous les associés garantissent à chaque membre la possession de ses États : sa personne, sa famille, son pouvoir seront assurés contre toute activité étrangère ou *rébellion de ses sujets.* Nous soulignons ces derniers mots devant lesquels se cabre Saint-Simon qui voit dans le projet « une garantie entre les princes de conserver le pouvoir arbitraire » (1). L'article 5 envisage bien une action contre l'État qui commettrait une infraction : « On armera conjointement et à frais communs contre l'État mis au ban de l'Europe. » Mais Saint-Simon reste très sceptique sur les moyens matériels dont dispose la Confédération. Cependant, c'est encore le vide spirituel du projet qui constitue la plus grave lacune. Une Europe unie ne peut vivre qu'avec des principes communs, des représentations collectives vigoureuses. L'Europe doit se présenter comme une communauté plutôt que comme une juxtaposition d'intérêts. A l'abbé de Saint-Pierre, produit d'une époque critique, Saint-Simon préfère l'homme qui symbolise l'*organon* du Moyen Age, il préfère Grégoire VII.

Comment, au début du XIXe siècle, le problème se pose-t-il pour Saint-Simon et ses disciples ? Clef de voûte du nouveau système, l'union étroite de la France et de l'Angleterre. Le bûcher allumé à Rouen pour le supplice de Jeanne d'Arc, la geôle de Sainte-Hélène ont suscité des colères, des rancunes. Qu'elles se taisent ! Aussi bien, le prisonnier de Sainte-Hélène n'a-t-il lui-même combattu l'Angleterre qu'à contre-cœur. Les saint-simoniens s'émeuvent devant la lettre que le 5 nivôse an VIII Bonaparte adressait au souverain britannique : nos deux nations, déclare le Premier Consul, sont les plus éclairées de l'Europe, elles sont faites pour s'entendre ; elles doivent comprendre que la paix est le premier des besoins comme la première des gloires. Le saint-simonien Charles Béranger écrit en 1832 : « C'est à la France

(1) SAINT-SIMON, *Œuvres choisies,* t. III, p. 273.

et à l'Angleterre que Dieu a donné mission d'initier tous les peuples à la civilisation, à la religion. Ce sont les deux nations choisies pour former le noyau de l'association universelle (1). » En parlant ainsi, les saint-simoniens font courageusement face à l'opinion. Car, au même moment retentit l'air fameux : *Non, non, jamais en France l'Anglais ne régnera.* Le texte de Charles Béranger est écrit pendant que la fusillade crépite sur les barricades du cloître Saint-Merry : pourquoi ces barricades qui nous sont familières, puisqu'elles ont vu mourir le pur héros de Balzac, Michel Chrétien, et Enjolras, le héros de Victor Hugo ? Elles sont une salve d'honneur — et quelle salve ! — tirée autour du char funèbre de Lamarque. Et pourquoi cette étonnante popularité du général Lamarque ? Parce qu'au Palais-Bourbon Lamarque a répété sans cesse *Delenda Brilannia*, parce qu'il a nié la victoire anglaise de Waterloo, parce qu'il a inlassablement demandé que fût déchiré le traité de Vienne. En 1814, trois expériences méritent, aux yeux de Saint-Simon, une attention particulière. Des deux premières, l'expérience jacobine et l'expérience napoléonienne, nous avons déjà traité. La troisième, c'est « l'importation sur le continent de la constitution anglaise ». Expérience préférable aux précédentes, mais néanmoins « encore vicieuse ». Pour trois raisons :

I. — Il y a là « une conception d'organisation sociale... produite et mise en avant il y a déjà plus d'un siècle, et avant que la masse d'intelligence continentale eût pris son essor en politique » (2). Pâte un peu vieillie, à laquelle il faut donner le levain français.

II. — L'Angleterre voit s'élever la puissance de l'aristocratie sur une monarchie faible. C'est suivre là un chemin opposé à la route normale de la civilisation. Une fois de plus, Saint-Simon redit son admiration pour le Moyen Age, pour l'époque où « la royauté légale a pris naissance ». Institution populaire dès son origine, la royauté tend à affaiblir l'aristocratie.

III. — La combinaison politique anglaise a été produite par un peuple insulaire incapable d'embrasser d'un seul coup d'œil et les intérêts du continent et ceux des Iles Britanniques. Cepen-

(1) Charles Béranger, *Le peuple français (1832), Religion saint-simonienne*, Cité par J. L. Puech, *La tradition socialiste en France et la Société des Nations*, Paris, Garnier, 1921, p. 56, n. 4.
(2) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. III, p. 252.

dant, pour Saint-Simon, l'idéologie anglaise constitue une transition très heureuse entre le régime féodal et le régime individuel. Le pouvoir est entre les mains des grands propriétaires fonciers, donc de caractère féodal ; mais les *landlords* commanditent des entreprises industrielles. L'analyse de Saint-Simon est intelligemment nuancée. En Grande-Bretagne, pour disposer d'une forte influence politique, pour entrer au Parlement, les manufacturiers, les marchands doivent avoir des attaches avec la terre. Aussi, pendant les séjours qu'ils font à la campagne, fréquentent-ils volontiers les vieux propriétaires, les *landlords*. Et c'est un moyen de gagner leurs bonnes grâces que de leur donner des conseils pour investir leurs épargnes dans des affaires prospères. Encore que se déroulent entre l'aristocratie foncière et le monde industriel des luttes dont on ne saurait minimiser l'ampleur, les classes dirigeantes anglaises font preuve au XVIII[e] siècle d'une plasticité sociale qui n'a pas d'équivalent sur le Continent. *Plasticité interne*, assurément, car les exploiteurs, soit de façon doucereuse, soit par d'ostensibles violences, mènent la guerre contre les exploités. (Rappelons que le mot *exploitation* est né justement du saint-simonisme.) Mais, dans le camp même des exploiteurs, les conflits gardent un caractère relativement feutré : de tels phénomènes sociaux expliquent en partie la vigueur du dynamisme anglais dans le domaine économique. Ce *régime mixte mi-féodal mi-industriel* mérite une attention admirative : grâce à lui, le Royaume-Uni connaîtra, avant que ne s'accomplisse le renouveau social, une période de transition contrastant heureusement avec la fièvre et le chaos français. Certes, de 1808 à 1814, Saint-Simon porte sur l'Angleterre des jugements différents. Il reproche, nous l'avons vu, au citoyen britannique un état d'esprit par trop insulaire : l'Anglais serait incapable de comprendre les besoins du continent. (Ces reproches sont de 1810.) Mais lorsqu'il écrit en 1814 son étude sur *La réorganisation de la société européenne*, Saint-Simon donne un tour beaucoup plus cohérent, beaucoup plus large et beaucoup plus rationaliste à la pensée anglaise (1). *Il ne fait plus grief à l'Angleterre de son insuffisance intellectuelle, mais plutôt de son machiavélisme politique.* Elle a su elle-même bien mûrir politiquement, mais elle refuse de donner aux autres peuples ses recettes, parce qu'elle veut des voisins faibles. Elle se réserve la liberté : *libre au-dedans, despote au-dehors*. Elle répugne à ce rôle d'initiatrice que seule la France peut jouer. (Pour une fois, Saint-Simon parlera le langage de

(1) SAINT-SIMON, *Œuvres choisies*, t. II, p. 261.

Michelet.) L'Angleterre cherche à diviser le continent : elle s'est réjouie de ce que le traité de Wesphalie n'a créé en Europe qu'un équilibre précaire. Dans des pages prophétiques. Saint-Simon montre qu'à long terme, l'Angleterre, pour avoir refusé d'être sincèrement européenne, pourrait bien perdre son propre Empire. Elle n'aurait plus à ses côtés, pour la défendre, qu'une Europe exsangue. Au total, la première tâche à laquelle doit travailler le citoyen de la nouvelle Europe, c'est de *rallier l'Angleterre au continent.* Les saint-simoniens, dans les années 1830, insistent, comme le maître, sur la nécessité de l'alliance franco-anglaise. Ce faisant, ils jouent les cavaliers seuls dans la famille socialiste : au même moment, un Louis Blanc, un Ledru-Rollin multiplient les imprécations contre la perfide Albion. Les saint-simoniens, après la Révolution de Juillet, soulignent avec plaisir la déception des princes qui comptaient sur l'or anglais pour châtier notre peuple ingouvernable, indisciplinable. Ils pensent également que l'alliance franco-anglaise empêchera la Russie de prendre pied à Constantinople. Dans le Parlement européen, dont on propose la création, les anglais, du fait même de leur exceptionnelle expérience politique, devraient disposer des deux tiers des voix (1).

Troisième maillon de la chaîne, l'*Allemagne.* Le jour où « la société franco-anglaise se sera accrue par la réunion de l'Allemagne et où un Parlement commun aux trois nations aura été établi, la réorganisation du reste de l'Europe deviendra, écrit Saint-Simon, prompte et facile » (2). Le saint-simonien Laurent, dit Laurent de l'Ardèche, considère que les trois peuples personnifient « les trois aspects du progrès de l'espèce humaine, *morale*, *industrie*, *science.* La France, qui représente l'élément liant, généreux, aimant, moral en un mot de l'humanité ; l'Angleterre, représentation de l'élément créateur, industriel ; l'Allemagne, unie dans une confédération dont Berlin serait le centre et qui figure spécialement l'élément d'investigation, de méditation, l'élément rationel et scientifique » (3). On ne saurait nier la responsabilité allemande dans deux guerres particulièrement cruelles et ruineuses pour l'Europe. Aussi comprend-on que les saint-simoniens aient pu être traités de naïfs. Dans un ouvrage qui a pour titre *La tradition socialiste en France et la Société des Nations* — ouvrage publié au lendemain de la première guerre mondiale — Jules-Louis Puech est sévère pour les saint-simoniens si peu clairvoyants. Et Puech, d'incriminer aussi Mme de Staël, dont l'in-

(1) Puech, *op. cit.*, p. 20.
(2) Cf. Puech, *op. cit.*, p. 21.
(3) Cf. Puech, *op. cit.*, p. 22.

fluence sur Saint-Simon et sur toute l'École fut considérable (1). En fait, Germaine de Staël a donné de la société allemande, des lettres allemandes, une image plus nuancée qu'on ne le dit communément. Sur la stratification sociale de l'Allemagne au XVIIIe siècle et au début du XIXe, Germaine de Staël a fait de très pertinentes observations. Elle a même montré comment la stratification sociale de l'Allemagne au XVIIIe siècle et au début du XIXe a empêché le mouvement philosophique et littéraire de pénétrer profondément dans la nation : le philosophe, l'écrivain allemands vivant en isolés et dissociés du corps social, ils s'évadent volontiers dans la chimère, dans l'irréalisme, dans le difforme. Germaine de Staël a fait une admirable sociologie de romantisme allemand (2). Alors que la société française portait ses écrivains et en même temps recevait d'eux un enrichissement, le double mouvement philosophique et poétique de l'Allemagne butait sur un mur. Comme si en Allemagne l'homme n'avait le choix qu'entre l'*automate* et l'*anarchique*. L'Allemagne apparaissait donc à la fois étriquée, bouillonnante, informe. Mme de Staël et Saint-Simon pouvaient penser qu'étant donné cette étrange, cette instable situation, d'intimes contacts franco-allemands pourraient être féconds. Le saint-simonisme devant, au surplus, rencontrer en Rhénanie et dans l'*intelligentsia* berlinoise, plus particulièrement dans le groupe de la Jeune Allemagne, une large audience... — Les Français et les Allemands ne se connaissent guère, ou plutôt ils ne se connaissent qu'à travers des mythes artificiels et tout-puissants qui ne font qu'aggraver les dissentiments. Dans son livre *Allemagne et Allemands*, Robert Minder a dressé avec autant de lucidité que de courage l'inventaire de ces mythes. L'Allemand apparaît au Français comme un robot ou un dément, et il n'est pas douteux qu'à travers son histoire l'ont souvent rongé une morbidité trouble, le goût des grandioses catastrophes, tous sentiments fort étrangers au Français moyen. Mais la France a eu tort de donner à cette Allemagne sans cesse détruite et recréée sans cesse en quête de nouvelles raisons de vivre, des lignes abruptes, des contours bien définis, une âpre constance morale. Un sens presque trop aigu de l'organisation, un esprit démesuré de conquête peuvent être des alibis. Le reître n'est souvent qu'un amoureux éconduit dont les violences dissimulent le chagrin : on prend le goût de la mort parce qu'on n'a pas su vivre. L'école républicaine a popularisé en France

(1) Cf. PUECH, *op. cit.*, p. 23.
(2) Cf. son livre *La littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1801).

l'image d'une Allemagne passionnée, vertueuse, unanime prenant au cours des années 1810 les armes contre la France. S'enflammant sous la conduite de ses poètes et des professeurs de gymnastique. Piété protestante et élan sportif s'associent pour bouter hors de l'Allemagne les soldats français. Les grands pédagogues protestants qui forgèrent l'armure morale de la République française dans les années 1870 et 1880 ont familiarisé des générations avec cette croisade antinapoléonienne. Croisade d'autant plus chère à nos cœurs républicains que les Allemands, nous assurait-on, avaient été justement initiés à la liberté par les principes mêmes qu'avaient répandus les missionnaires armés de Quatre-Vingt-Treize. Étaient soigneusement distingués les bons envahisseurs qu'envoyait la République et les soudards de Napoléon qui révoltaient la tendresse doucereuse des Allemands. Feuilletons les livraisons Hetzel qui connurent sous le Second Empire un exceptionnel succès dans les couches populaires ; feuilletons les *Romans nationaux* d'Erckmann-Chatrian, en particulier *Le conscrit de 1813.* Un fusilier, Joseph Bertha, le héros pleurard et sentencieux du livre, décrit une réunion du *Tugendbund.* Il est rempli d'un effroi admiratif que des dessins grimaçants nous poussent à partager ; des personnages hérissés, manifestent dans la fureur, dans la colère leur intransigeante vertu. Comment résister au *Tugendbund* ? En fait, nous savons que les passions nationales et sociales sont souvent fragiles, que les mêmes hommes se prononcent, selon l'évolution de l'Histoire, et souvent avec la même déconcertante sincérité — passivité et sincérité ne s'excluent pas — pour des régimes, pour des systèmes contradictoires. Et Hegel lui-même... — La Prusse, parce qu'alliée à la Russie et à l'Angleterre, a pu chasser Napoléon de son territoire, et ainsi elle s'est présentée, non sans beaucoup de tâtonnements, d'hésitations, comme l'initiatrice du rassemblement germanique, comme l'initiatrice de la liberté nationale. Mais intégrée à une autre coalition, à un système politique différent de la Sainte-Alliance, n'eût-elle pas suivi tout aussi *naturellement* une autre voie ? Lorsque Saint-Simon et ses disciples parlent avec une chaleur cordiale de l'Allemagne, ne font-ils pas écho à Napoléon qui, sur son rocher de Sainte-Hélène, répète : « Mes chers Allemands, mes fidèles Allemands... ? » Augustin Thierry prend-il tellement de liberté avec l'histoire lorsqu'il écrit : « Jamais un soldat français n'a péri par trahison dans ce pays que désolait l'Europe (1). » Il n'y a pas, au surplus, chez les saint-simoniens,

(1) Puech, *op. cit.*, p. 20.

unanimité en faveur de la Prusse. Le pontife Enfantin et Charles Duveyrier jugeaient sévèrement l'activité déployée à Berlin. Enfantin éprouvait, plus encore que Saint-Simon, beaucoup de répugnance à l'égard du protestantisme. Et de souhaiter que dans la nouvelle Europe les nations qui avaient été marquées par l'empreinte catholique détiennent quelque influence. Il préfère une Allemagne unifiée par l'Autriche à une Allemagne prussianisée. Il se fait champion de l'axe Londres-Paris-Vienne, mettant ainsi en fureur Henri Heine qui ne demanda, durant un temps, qu'à se faire catéchumène saint-simonien, mais qui, en bon Allemand progressiste, n'avait que mépris pour la bigote Autriche. Nous verrons aussi Proudhon se tourner avec une attention amicale vers Vienne. L'expérience fédérative du nouvel Empire d'Autriche devait être aux yeux de Proudhon une leçon pour ceux qui se proposaient d'édifier une fédération européenne... Malheureusement, le gouvernement de Vienne s'en tenait à une diplomatie étroitement traditionaliste et impuissante : dans les bibliothèques de la Hofburg ou de la Ballplatz ne figura jamais l'œuvre de Proudhon.

Saint-Simon envisage en 1814 un Parlement européen qui aura en propriété et en souveraineté exclusives une ville et un territoire, qui lèvera sur la Confédération tous les impôts jugés nécessaires, qui dirigera toutes les grandes entreprises d'utilité générale telles que la construction des canaux entre le Rhin et le Danube, le Rhin et la Baltique. *Plus grande sera l'activité de la Confédération, plus assuré le maintien de la paix* (1). « Rendre le globe voyageable et habitable comme l'Europe, voilà l'entreprise par laquelle le Parlement européen devra continuellement exercer l'activité de l'Europe et la tenir toujours en haleine. » Saint-Simon considère certes la race européenne comme supérieure aux autres races ; mais il reste discret dans cette affirmation alors banale. Il veut qu'au système continental soit substitué le *système méditerranéen.* Marseille sera une création saint-simonienne, et alors qu'aucun leader socialiste ne prêtera attention au problème colonial, Enfantin, sous la Monarchie de Juillet, se rendra en Algérie, étudiera minutieusement dans quelles conditions se poursuit la pénétration française. Le saint-simonisme inscrit dans son programme des échanges continuels, économiques, culturels, religieux, entre l'Occident et l'Orient. Au contraire, le socialisme dit *scientifique* articulera toute l'idéologie révolutionnaire autour des conflits de classes, autour du débat *bourgeois-*

(1) Saint-Simon, *Œuvres choisies*, t. II, p. 293.

prolétaires. Sur les problèmes nationaux, il jettera le dérisoire manteau de quelques formules sans grand rapport avec les véritables passions des hommes. Devant le problème national, même carence. Ses responsabilités dans le déclin de l'Europe sont lourdes. L'Histoire a jeté ses dés, et l'heure est passée des vains regrets. Mais comment ne pas penser sans quelque serrement de cœur à ce moment où les Dieux de la Dialectique, en refusant au socialisme le contact avec les sources saint-simoniennes, ont fait perdre à l'homme — et autant à l'homme d'Orient qu'à l'homme d'Occident — une des plus grandes parties qu'il lui ait été donné de jouer ?

IV. — Quarante-huit : la bataille perdue

Au cours des années 1840, les démocrates-socialistes français se considèrent comme les champions de toutes les causes nationales. Champions d'autant plus ardents qu'oppresseurs d'un peuple et oppresseurs du peuple appartiennent, semble-t-il, au même groupe social. Façon de voir encore répandue de nos jours. Un historien pourtant prudent comme Ferdinand Lot pense qu'une classe dominatrice est naturellement encline à favoriser l'envahisseur pour conserver ses privilèges de classe devant un prolétariat vaincu. A dire vrai, Ferdinand Lot s'exprimait ainsi dans un ouvrage paru en France sous l'occupation allemande : c'était un patriotique rappel à l'ordre (1). En fait, on voit souvent une aristocratie prendre l'initiative d'un mouvement de Libération nationale. Et cela pour des raisons multiples : les unes noblement désintéressées, les autres plus utilitaires. Au XVIIIe siècle, tel seigneur de Bohême moralement germanisé travaillera à la renaissance de la langue tchèque. Non qu'il souhaite la résurrection politique du pays ; mais, avec des paysans slaves bien en mains, il pourra, face à la bureaucratie viennoise, faire preuve d'une plus hautaine indépendance que s'il laissait envahir ses terres, ses villages par l'esprit allemand, par les manières allemandes. Quoi qu'il en soit, voilà cent ans, l'ouvrier métallurgiste de Popincourt ou de Grenelle, le tailleur du Marais, le cordonnier de Montmartre se disaient, non sans raison, que les mêmes hommes qui avaient voulu abattre le drapeau tricolore, les mêmes hommes qui avaient donné pour geôle Sainte-Hélène à l'empereur mettaient aussi aux fers l'Irlande, la Pologne, la

(1) Cf. Ferdinand Lot, *La France des origines à la guerre de cent ans*, Paris, Gallimard, collect. « La suite des temps ».

Hongrie, l'Italie. Autre sentiment plus nuancé, plus complexe : ces ouvriers se disent aussi qu'il faut mûrir nationalement avant de pouvoir conquérir la liberté politique et l'égalité sociale ; des siècles d'indépendance française, de fierté française ont préparé ce grand moment d'audace civique que fut Quatre-Vingt-Neuf. Comment l'esclave habitué à se courber devant les emblèmes de l'étranger pourrait-il sortir de sa condition d'esclave ? La maturité nationale conditionne la maturité sociale. (Marx reprendra à son compte cette articulation de pensée.) La virilité d'une nation ne fera pas, bien au contraire, obstacle à une évolution internationale dans le sens de la justice et de l'égalité sociales. Michelet, en composant *Le Peuple* (1846), chante les nationalités : « Loin qu'elles s'effacent, je les vois chaque jour se caractériser moralement et de collections d'hommes qu'elles étaient devenir des personnes. C'est le progrès naturel de la vie (1). » De même que l'homme n'acquiert sa véritable personnalité, ne mérite vraiment son nom qu'à l'âge adulte, de même les nations doivent devenir adultes et s'affranchir de toute tutelle pour être elles-mêmes. Michelet pense ici comme notre mécanicien de Grenelle : les nations libérées seront des nations fraternelles.

En même temps, dans la France des années 1840, chez les radicaux, les démocrates, les socialistes, le mot *nation* n'est plus cerné de ces traits idylliques qui nous surprenaient lorsque nous évoquions la première Révolution. En Quatre-Vingt-Neuf, les mots *patriote* et *cosmopolite* s'accordent. Les interminables guerres de la Révolution et de l'Empire, génératrices de tant de rancunes, de tant de colères, briseront cet accord. Le cosmopolite, c'est le bourgeois ou l'aristocrate heureux de la paix retrouvée et poursuivant des rêves subtils par delà la fièvre et le malheur des peuples. Un Stendhal, bien que gardant le culte de Napoléon et bien que détestant le régime clérical, est un cosmopolite parce qu'il use de l'Europe comme d'un violon lui permettant de mieux entendre ses musiques intérieures. A la Scala de Milan il songe à Méthilde plus qu'à la liberté de l'Italie. Et on le voit mal secoué de sanglots à la lecture des *Prisons* de Silvio Pellico. Au contraire — et pour une fois le *National*, républicain modéré, et la *Réforme*, plus inclinée au socialisme, sont d'accord — le véritable démocrate a pour premier désir, celui d'en finir avec les traités de 1815. Des batailles ont été livrées et perdues. Une revanche est réclamée. Les nationalités

(1) Michelet, *Le Peuple*, Paris, Hachette, 1846, pp. 307-308.

libres, c'est l'heure de la gloire sonnant de nouveau au cadran de l'histoire française. C'est le cuirassier de Waterloo sortant son cheval de l'écurie pour recommencer la charge contre les Anglais et les Kaiserlicks. (Nous faisons ici allusion à une chanson particulièrement populaire de Pierre Dupont.) Écoutons Henri Martin : comment, dans son livre *De la France, de son génie et de ses destinées* (1847), définit-il la doctrine des nationalités ? *Une réaction virile contre un esprit d'affadissement, d'amollissement universel, de cosmopolitisme, pour dire le mot* (1). La France, poursuit Henri Martin, est une nation sentimentale. Mais, si décevantes que soient les erreurs auxquelles l'entraîne sa générosité, si illusoire que soit la reconnaissance des peuples, tout est préférable à la torpeur pacifique qui pourrait engourdir la France. Pour un homme politique, aucune épithète ne fut aussi infamante, pendant les années 1840, que celle de *pritchardiste*. On appelait ainsi les parlementaires qui avaient accepté de voter une indemnité au missionnaire anglais John-Pritchard, que les marins de l'amiral Dupetit-Thouars avaient molesté à Tahïti : céder devant Albion, indemniser cet Anglais moitié pasteur moitié marchand de pacotille, il y avait là un geste exceptionnellement ignominieux. Comment pardonner à Louis-Philippe qui s'inclinait devant Victoria ? Comble d'ignominie : en 1846, Cracovie, dernier lambeau de la Pologne, est occupée par les kaiserlicks, par les troupes de l'empereur d'Autriche. Nouveau sursaut de fureur de l'atelier parisien. Et de même que le prolétaire se privera d'un repas pour souscrire à l'achat d'une épée d'honneur qui sera remise à l'amiral Dupetit-Thouars — (Bravo pour avoir fait bâtonner le *momier* de Victoria ! L'amiral devait d'ailleurs refuser la compromettante épée) — de même il s'abstiendra de tremper encore sa soupe pour envoyer au *National* quatre ou cinq sous dont bénéficieront les martyrs de Cracovie. Louis-Philippe paye de son trône son amour de la paix.

La République est proclamée en France le 24 février 1848. Le 23 avril est élue une Assemblée constituante, plutôt conservatrice, manquant d'homogénéité et surtout de chaleur humaine, incapable de concevoir de grands desseins. Le 15 mai, Paris qui s'impatiente envahit le Palais-Bourbon : les nouveaux représentants sont invités à préparer la Croisade qui libérera les peuples opprimés. Le faubourg Saint-Antoine acclame la harpe qui symbolise la Verte Érin, souffre-douleur de l'Angleterre ; il acclame le drapeau noir-rouge et or, symbole de la nouvelle

(1) Henri Martin, *op. cit.*, p. 96.

Allemagne. Au Palais-Bourbon, Blanqui harangue les manifestants. Il veut d'abord proposer un programme de reconstruction sociale à usage interne. Mais une voix l'arrête : « Ce n'est pas le jour, Blanqui. Pense à la Pologne, parle-nous de la Pologne. » Qui a interrompu le Vieux ? Sobrier, lui-même *carbonaro* chevronné, dont la sensibilité vibre à l'unisson du faubourg... Paris veut se battre sur le Rhin, Paris veut se battre sur la Tamise, sur le Danube, sur la Vistule. Pourquoi avons-nous chassé le sorcier Philippe si nous ne sommes pas capables de ressusciter l'Irlande, la Pologne, la Hongrie, l'Italie ? Lorsque, en 1846, Pie IX a été élu pape, Paris l'a aimé avec passion. Guizot aux Affaires étrangères, boulevard des Capucines, faisait par contre une moue inquiète. Pie IX n'avait pas caché sa sympathie pour l'Italie nouvelle ; il avait béni le drapeau vert-blanc-rouge, il avait écouté avec complaisance le cri : *Fuori li Tedeschi*. Comme le cuirassier de Waterloo, Pie IX recevra les honneurs d'une chanson de Pierre Dupont... Et quand, deux ans plus tard, le nouveau pape rejoint le camp de la réaction, semble faire cause commune avec le sbire autrichien, la colère sera contre le Pontife d'autant plus haineuse que l'enthousiasme a été plus grand.

La jeune République française, le gouvernement provisoire du printemps 1848 devaient-ils entreprendre la Croisade ? Jaurès, Blum se sont souvent posé la question. Assurément, on peut défendre la paix pour elle-même. On peut aussi penser qu'une France déjà affaiblie par l'hémorragie des guerres révolutionnaires et impériales affrontait dans de mauvaises conditions une coalition européenne. Elle commençait elle-même une Révolution, elle était très divisée. La Première République, parce que terroriste et guerrière, épouvantait encore beaucoup de citoyens. Et les *tendres* de Quarante-Huit, Lamartine, Raspail, Cabet lui-même, se présentaient plutôt avec des branches d'olivier qu'avec des glaives. De plus, des politiques comme Lamartine restaient convaincus que la guerre victorieuse frayerait la route d'un nouveau César. Tous arguments de poids. Mais si cette France frémissante et fragile s'était prononcée pour la guerre, elle eût donné une nouvelle vigueur aux mouvements nationaux. Berlin grondait en mars 1848 : le roi de Prusse devait arracher ses défroques médiévales et saluer respectueusement les insurgés tombés devant son palais. L'ombre de Hegel bénissant la dynastie prussienne devenait pâle fantôme devant la jeune Révolution. Vienne chassait l'empereur Ferdinand. La Hongrie, à la voix de Kossuth, écrasait les kaiserlicks. Mazzini se disposait à gouverner Rome et Daniel Manin proclamait à Venise la *République de*

Saint-Marc. En optant pour la paix, la France brisait l'élan de la Révolution. Tout d'abord, la paix signifiait la fin même de la République française. La piétaille qui avait fait la révolution de Février ne pouvait avoir que mépris pour les *Joseph Prudhomme*, pour les pleutres qui lui refusaient l'épopée libératrice. Une France assagie qui réendossait les vêtements prudents et usés que Guizot venait de porter pendant huit ans, n'était plus une France pour laquelle on souhaitait mourir, une France grisante, altière, Don Quichotte. Pot-Bouille l'emporte sur Don Quichotte, alors éteignons nos lampions. L'étoile de Hegel va reluire au firmament de l'Histoire. La France, n'ayant pu redonner vie à l'Utopie, sera condamnée par l'Histoire. « Rentre ton cheval à l'écurie, vieux cuirassier de Waterloo », gémit Pierre Dupont, qui composera une autre chanson douloureuse à la gloire de Robert Blum, fusillé à Vienne lorsque les ci-devants reconquièrent l'Autriche. Le silence de la France ressuscite les féodaux allemands. L'Allemagne, qui n'a pas été rassemblée par les héritiers de l'*Aufklärung* le sera par un hobereau poméranien. *L'abstention de Lamartine laisse le champ libre à Bismarck.*

Les responsabilités assumées par Lamartine en 1848 sont particulièrement lourdes. L'auteur des *Méditations* est en fait le chef du gouvernement provisoire. Il domine de sa haute stature tous ses collègues. Il a pris possession du cabinet de Guizot, boulevard des Capucines et, dans la gestion de notre politique extérieure, n'est gêné par aucun contrôle. Il s'est adjoint Jules Bastide qui sera lui-même ministre des Affaires étrangères sous la Seconde République. Bastide, ancien marchand de bois, et vétéran de la charbonnerie, n'a pas les mêmes ardeurs guerrières que Sobrier. Il est, de ce fait, moins représentatif. Il rêve d'une Europe unie, mais elle lui apparaît comme le fruit d'un long, d'un patient travail qui doit être mené dans un esprit parlementaire, sans fracas. Jules Bastide témoigne de l'esprit qui animera le Congrès de la Paix tenu à Paris, au printemps 1848, sous la présidence de Victor Hugo. Ce Congrès, dans lequel des hommes ardents, mais socialement très conservateurs et de contours très bourgeois, comme l'abbé Gaspard Deguerry, curé de la Madeleine, et le pasteur Athanase Coquerel jouent un rôle important, se présente comme la préface des États-Unis d'Europe, et il a l'ambition de constituer une troisième force entre les *sans-culottes* de l'extrême-gauche et les *sans-cœur* de l'extrême-droite. Nous empruntons au vocabulaire politique en usage de nos jours l'expression *Troisième Force.* L'antithèse *sans-culottes* et *sans-*

cœur est tirée d'un discours même de Victor Hugo (1). Nous pensons que Hugo et Deguerry sont à ce moment en porte à faux devant l'Histoire. Hugo rejoindra dès l'année suivante le camp démocrate-socialiste ; l'abbé Deguerry sera fusillé en 1871 par les Communards. On peut à la rigueur imaginer que les sans-culottes de Sobrier puissent faire en 1848 une trouée victorieuse à travers l'Europe. Nous disons *à la rigueur*, nous ne dissimulons pas le caractère aventureux de cette assertion. Nous savons tout ce qu'il y a de simpliste dans le rêve utopique de Sobrier. Peut-être les missionnaires armés envoyés en Allemagne et en Italie par le gouvernement provisoire de 1848 eussent-ils encouru le reproche que Saint-Simon adressait aux missionnaires de Lazare Carnot, de Saint-Just, de Lebas. Mais, au cas où la petite bourgeoisie qui lisait le *National* et qui s'impatientait de l'obstination pacifique de Louis-Philippe, au cas où cette petite bourgeoisie qui, plus que le peuple lui-même, avait déchaussé les pavés aux environs des Tuileries en février 1848, eût été fidèle à ce rêve si longtemps caressé de libérer les nationalités opprimées, une force singulière eût été mise au service de la nouvelle Europe. Sobrier sans Lamartine ne nourrit que des chimères : coiffé par Lamartine, il peut jouer une très grande partie. La coalition Lamartine-Sobrier garde encore en 1848 des chances contre une Europe de fabrication prussienne : dès 1849, Hugo est sans force devant l'édifice dont Bismark dessine les plans. Lamartine, sous la Monarchie de Juillet, égratignait volontiers Guizot, auquel il reprochait une révérence pleurarde devant le *statu quo*, une *politique gibeline* ; mais dès que Lamartine s'installe dans le fauteuil de Guizot, il se montre aussi timide que son prédécesseur. Lamartine est un aristocrate qui aime le décor calme de la paix, il est viscéralement sans chauvinisme. En 1843, étudiant dans quelles conditions pourrait être lancé un grand journal qui aurait charge d'éduquer les masses et de fournir des informations impartiales, Lamartine déclarait qu'il n'y avait pas de vérité allemande, française, anglaise ou russe. Une telle déclaration irrite les rédacteurs de l'*Atelier* ; nous avons déjà évoqué ce journal d'ouvriers, ce journal très quarante-huitard. « Pourquoi ironiser sur la *vérité française*, rétorquent les *ateliéristes* à Lamartine, puisque la France a la vocation de l'universel et qu'elle est qualifiée pour libérer, même par le glaive, les autres

(1) Cf. *Actes du Congrès du centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, la communication de Pierre Renouvin, *L'idée d'Etats-Unis d'Europe pendant la crise de 1848*, p. 40.

nations ? » (1). Lamartine préparant en mars 1848 pour nos agents diplomatiques la note devenue bientôt fameuse, qui constitue en matière de politique extérieure la charte de la nouvelle République, tient le destin de l'Europe dans ses mains. En optant pour la paix, il porte malgré lui un coup mortel à l'Utopie, qu'il a chantée (2). Il redonne vigueur à la Négativité hégélienne. Sans doute il a, pendant un temps, envisagé une guerre limitée dans laquelle aux côtés de la France auraient combattu la Prusse et peut-être même l'Angleterre, la coalition *libérale* n'ayant en face d'elle que la Russie et l'Autriche (3). Lamartine est alors dans des dispositions très voisines de celles de Marx. Quand en 1848 commencent à pointer les premiers bourgeons de la révolution allemande, le ton est haineux à l'égard de la Russie, conciliant à l'égard de la France. Les associations d'étudiants multiplient les manifestations pour souligner leur désir de combattre aux côtés des étudiants français, à l'avant-garde de la révolution sociale européenne. Nous brouiller avec la France, c'est faire le jeu de la tyrannie russe, répètent-ils à l'envi. Et se dessine en Allemagne un courant de sympathie à l'égard des Polonais. La révolution allemande se présente comme la première étape de la résurrection polonaise. Malheureusement des incidents éclatent bientôt en Poznanie. Les vieux antagonismes raciaux reprennent le pas sur la fraternité révolutionnaire. Le Polonais ne songe qu'à assommer le Prussien, séculaire oppresseur, et de son côté le Prussien ne demande qu'à se faire la main sur le Polonais, race déchue consacrée par la Providence à un esclavage éternel. Même sur les bords du Rhin, dans l'âme de quelques libéraux allemands, des rêves mégalomanes se font jour. On imagine un État rhénan englobant l'Alsace et une partie de la Lorraine (4). A un correspondant allemand, Dufour, de Leipzig, Enfantin écrit en 1848 : « Je crains que vos ardents libéraux ne soient un peu despotes, et que la Diète de Francfort ne s'oppose très vivement à ce qu'il y ait un jour une Diète italienne, une Diète hongroise, une Diète slave, ou du moins qu'elle ne prétende subalterniser toutes les petites puissances à la suprême puissance

(1) Cf. *L'atelier*, 31 août 1843.

(2) Cf. la pièce XXIV, *Utopie*, des *Recueillements poétiques*.

(3) Le cabinet de Vienne ne suivait pas aveuglément les directives de Saint-Pétersbourg. Pendant la guerre de 1854-1855, la bienveillance de l'Autriche s'exerça plutôt au profit de la France qu'au profit de la Russie. Quand Nicolas Ier mourut, il était très ulcéré de l'attitude adoptée par l'Autriche.

(4) *Actes du Congrès du Centenaire de la Révolution de 1848*, Communication de Jean SIGMANN, *Les radicaux badois et l'idée nationale allemande*, p. 104.

de la Diète allemande (1). » Comme la République française, le Parlement rassemblé à Francfort pour donner un statut nouveau à une Allemagne enfin unie portait de grandes espérances : il fut grandiloquent, tatillon. Marx et Engels ont montré que s'était dépensé à Francfort beaucoup de talent inutile, les meilleurs orateurs appartenant à l'extrême-gauche et étant fort peu représentatifs : le vocabulaire dont on usait à Francfort était celui d'un tout petit club. Qu'il se perdît dans les nuées révolutionnaires ou dans les rêveries surannées du Saint-Empire, il manquait totalement de présence. Et du jour où le roi de Prusse s'humiliait devant le jeune empereur d'Autriche, le Parlement de Francfort était mortellement atteint. — Comme l'était de son côté la république française qui, après avoir refusé de mener la Croisade pour faire tomber les trônes, brisait au printemps 1849 la République dans Rome. De quelle stupeur rageuse était frappé le faubourg parisien ! Au menuisier du faubourg Antoine, au mécanicien du Temple, non seulement on avait refusé l'épopée libératrice, mais on les faisait complices de l'assassinat de la République romaine. Le drapeau tricolore français se dressait contre le drapeau tricolore italien, les soldats du général Oudinot frappaient les hommes de Mazzini. Mais déjà l'excès même de la désillusion paralysait les bras de l'ouvrier parisien. Quand le 13 juin 1849, Ledru-Rollin, le chef des démocrates-socialistes, appelle Paris aux armes pour arrêter l'expédition entreprise contre Rome, il est à peine écouté : quelques coups de feu sont tirés autour du Conservatoire des Arts et Métiers : Ledru-Rollin doit se cacher, fuir.

Nous venons d'évoquer une très décevante péripétie ; les fleurs du printemps 1848 se fanent à peine écloses, elles se dessèchent, elles ne portent pas de fruits. Devant tant d'aridité succédant à tant de chaleur exaltée, à l'audition de tant de criailleries contradictoires — l'Allemand qui prend les armes contre le Danois, le Slave qui sauve l'Autriche de la marée hongroise — on se dira peut-être que Lamartine, se résignant au *statu quo*, faisait preuve d'une intelligente prudence, que, prise dans le guêpier d'une grande guerre, la France pouvait s'affaiblir dangereusement sans que son action fût, pour une Europe moins artificielle et plus unie, vraiment féconde. Néanmoins, avant de contresigner ce bilan négatif, mettons en relief deux ordres de faits.

(1) Cf. Puech, *op. cit.*, p. 61, n. 4.

I. — L'impuissance de 1848 a figé au départ toute une génération française, celle de Baudelaire, de Flaubert, celle de Leconte de Lisle. Cette génération a grandi dans un climat d'amertume, de délectation morose, de méfiance méprisante à l'égard de l'homme, spécialement à l'égard de l'ouvrier, éternel mineur ne méritant peut-être que la servitude. Tant de créateurs parmi les plus doués se sont enfermés, bien malgré eux, dans la tour d'ivoire alors qu'ils auraient aimé vivre dans la rumeur de la rue, dans le bourdonnement de l'usine au travail. Les dernières pages de *L'éducation sentimentale* (1869) sont un témoignage d'une exceptionnelle lucidité. Les deux héros de Flaubert, Frédéric Moreau et Deslauriers, égrènent des souvenirs. Leur existence apparaît gâchée, sans lueurs. Comment concluent-ils ? « En 1848, nous aurions dû mettre le feu aux quatre coins de l'Europe. » La France a rongé son frein, s'est épuisée en petits labeurs, en mornes amours, cela parce qu'elle n'a pu revivre la grande Croisade qui eût élargi les poumons et les âmes. Les sept généraux français qui tombèrent dans les journées de juin 1848, mortellement frappés par les balles des ouvriers, du Panthéon au Temple, n'auraient-ils pas été sacrifiés plus efficacement — non seulement dans l'intérêt de la France, mais dans celui de l'Europe — dans une action menée avec les sans-culottes de Sobrier, avec les légions de Mazzini, avec les légions polonaises ?

II. — Les sages pensent souvent, et c'est sottise, que l'option se fait entre le *statu quo* et l'aventure. L'immobilité n'est pas nécessairement prudence heureuse. Émile Ollivier, comprenant les impatiences allemandes et s'efforçant de promouvoir une politique telle que soient conciliés les intérêts français et les légitimes impatiences d'outre-Rhin, montre plus d'intelligence que Thiers opposant à l'Allemagne la barrière juridique des traités de 1815. La guerre d'Utopie n'a pas eu lieu en 1848. Mais vont se succéder en chaîne les guerres de la Dialectique. La France, après avoir libéré la Lombardie, ne se bat d'ailleurs plus pour l'Italie unie, et nous comprenons sa réticence : elle pouvait difficilement chasser Pie IX, qu'elle avait rétabli sur le trône pontifical en 1849. Mais c'est Bismarck qui, en 1870, fait coup double : Berlin devient alors la capitale du nouvel Empire allemand, et Rome la capitale du nouveau royaume d'Italie. 1914 peut apparaître une guerre d'Utopie : Wilson s'inscrit dans la lignée de l'abbé de Saint-Pierre. Au regard de l'Histoire, ce premier conflit mondial ne signifie pas essentiellement la victoire

des démocraties occidentales sur les Empires centraux : il signifie surtout l'épuisement de l'Occident et la naissance d'une nouvelle Russie. Second conflit de 1939 : l'Europe occidentale s'amenuise encore. Les Dieux de la Dialectique ont foudroyé les ingénieurs de l'Utopie.

V. — Marx contre Proudhon

Marx, se rapprochant en cela des autres *démoc-soc* de Quarante-Huit, défend en règle générale la cause des nationalités. L'ouvrier luttera aux côtés de ses compatriotes pour détruire l'envahisseur étranger. Dans le même esprit, il luttera aux côtés du bourgeois pour abattre le féodal. Et finalement, la scène de l'Histoire étant moins encombrée, la dernière bataille se livrera entre le bourgeois et le prolétaire. La logique interne de l'Histoire pousse Marx à entrer dans le camp des nationalitaires : dans la mesure où préalablement les questions nationales seront réglées, la lutte proprement sociale pourra se mener plus rondement, sans idéologies parasitaires, sans complications. Mais, ces principes posés, on constate néanmoins beaucoup de sinuosités dans la pensée de celui qui fonde le socialisme scientifique. Les différents continents, les différentes nations n'ont pas, lorsqu'est envisagé l'ensemble de la Dialectique historique, les mêmes mérites, les mêmes droits. Ici Marx sort de l'aimable sentier dans lequel flânaient les Quarante-huitards. Il n'entonnerait que du bout des lèvres le refrain de Pierre Dupont : *Les peuples sont pour nous des frères...* Certains de ces frères sont accueillis avec enthousiasme, d'autres suscitent des réactions boudeuses ; ils gagneront à être rééduqués par des frères plus doués, plus civilisés, plus intelligents. Tout d'abord, Marx met volontiers l'accent sur la civilisation européenne, voire sur la civilisation de l'Europe occidentale ; il est beaucoup plus *européo-centrique* que Saint-Simon. Il s'inquiète à l'idée que Constantinople puisse être détachée définitivement de l'héritage européen. La perspective de voir « le barbare des rives glacées de la Néva » tenir sous sa poigne de fer « l'opulente Byzance et les côtes ensoleillées du Bosphore » lui est pénible. « Le byzantisme cédera-t-il devant la civilisation occidentale ou fera-t-il revivre son influence néfaste dans des formes plus terribles et plus tyranniques que jamais ? (1). » Sur le palmarès des nations vient d'abord : 1° L'Angleterre, la plus évoluée, la plus mûrie dans l'ordre de l'expérience révolutionnaire, la nation-

(1) Marx, *La Russie et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1954. Textes rassemblés et commentés par Benoît-P. Hepner.

pilote du socialisme ; 2° La France. — La France et l'Angleterre sont des nations citadines, alors que les Allemands, au troisième rang, se trouvent encore empêtrés dans un *féodalisme embourgeoisé* (1). Les Allemands gardent néanmoins prééminence sur les Slaves.

Comme tous les démocrates, comme tous les socialistes, Marx abomine la Russie tzariste qui incarne la réaction. Les soldats de Paskiévitch contraignent en 1849 les insurgés hongrois à capituler ; ils emploient la manière forte pour redonner aux populations le sens de la légitimité. Grâce à l'empereur Nicolas, le jeune empereur François-Joseph régnera sur des sujets assagis : Nicolas II, autoritaire et mystique, souverain dans l'esprit de Joseph de Maistre, a brisé l'élan de Quarante-Huit. Marx, qui est Prussien, redoute la pression que la Russie exerce sur la Prusse : il étudie attentivement le côté *Janus bifrons* de Bismarck. Le fondateur de l'Empire allemand se comporte en effet tantôt en libéral, tantôt en humble admirateur de l'autocrate russe. Pourquoi libéral ? Parce que la Prusse, pour regrouper les États allemands, doit présenter comme un repoussoir l'Autriche obscurantiste, toute guindée dans un catholicisme archaïque. Face à l'Autriche doit se développer une Prusse moderne, celle même qu'admirait Hegel. Bismarck a besoin, pour modeler le nouvel État, des sympathies de l'Angleterre et de la France. A son appeau se prendront aisément les républicains français qui n'auront pas assez d'épithètes laudatives quand ils célébreront la victoire de Sadowa : l'intelligence philosophique, l'organisation moderne ont vaincu les donneurs d'eau bénite, les marchands de patenôtres. Cependant Bismarck n'étoffera pas trop ce libéralisme tout apparent. Il ne veut ni d'un conflit avec la Russie, ni d'une submersion parlementaire de la Prusse. Il tient à gouverner lui-même en féodal : dès son arrivée aux affaires, il témoigne du plus ostentatoire mépris à l'égard des députés. A la mi-janvier 1863, éclate en Pologne une grave insurrection : quelques jours plus tard est signée, le 8 février, la convention dite d'Avensleben ; elle porte le nom du ministre qui représente le roi de Prusse auprès du czar. Les deux gouvernements de Saint-Pétersbourg et de Berlin envisagent une collaboration militaire pour mettre la Pologne à la raison. Drouyn de L'Huys, au Quai d'Orsay, et lord John Russell, secrétaire d'État au *Foreing Office*, peuvent protester : Bismarck, dans une heure décisive, opte pour Saint-Pétersbourg contre Londres et Paris. Une telle option exaspère

(1) *Russie et Europe*, p. 21.

Marx, qui voit déjà la Prusse au ban de la démocratie. En s'associant de façon aussi ouverte, le czar Alexandre II et le roi de Prusse Guillaume Ier ne risquent-ils pas de rapprocher la France, l'Angleterre et l'Autriche ? Napoléon III pourrait prendre d'une façon éclatante la tête d'une coalition libérale. Comme, pour des raisons proprement idéologiques, proprement socialistes sur lesquelles nous reviendrons, Marx souhaite l'affaiblissement de la France et l'élévation de la Prusse, il se trouve embarrassé. Défenseur ardent de la cause polonaise, il doit condamner Bismarck. Mais les lauriers qu'il imagine déjà sur le front de Napoléon III l'inquiètent... Dans ses jugements de fait Marx se trompe : il surestime les atouts dont peut disposer en 1863 l'empereur des Français : les conversations entre les cabinets de Londres et de Paris se poursuivent sur un ton aigre-doux. Les directives que Bismarck donne à Avensleben sont l'œuvre d'un audacieux, non d'un imprudent... Marx est engagé dans une impasse. D'une part, il a laissé tomber, dans le cheminement de ses analyses, les principes directeurs dont il s'enorgueillit ; d'autre part, il tâtonne dans l'ordre de l'opportunité tactique. Pour porter des coups à l'ogre moscovite, il faut conjuguer toutes les forces démocratiques et socialistes en faveur de la Pologne. Mais d'autre part il y aurait lieu de redouter une coalition antirusse qui se ferait sous l'égide de la France et qui redonnerait vie aux dangereuses illusions de l'utopisme français. De même, quand dans l'hiver 1870-1871, la France continue obstinément le combat contre l'envahisseur allemand, Marx, qui en tant que socialiste souhaite la victoire allemande, se demande encore si la France ne va pas posséder face au monde libéral de trop belles cartes. En s'enfonçant dans la guerre, Bismarck doit se montrer de plus en plus déférent devant la Russie. De ce fait même l'Angleterre pourrait prendre ombrage du germanisme envahissant, elle pourrait se rapprocher de la France. Marx s'inquiète à la fois de la puissance russe et d'une France se renouvelant dans la Croisade pour la liberté... Donnant naturellement moins de publicité à la seconde inquiétude qu'à la première, il n'imaginait pas que le gynécologue hanovrien Kugelmann, dans le sein duquel il s'épanchait en toute intimité, manierait si impavidement le pavé de l'ours. Quoi qu'il en soit, fonctionne fort mal dans le domaine des nationalités l'outil de la dialectique si orgueilleusement forgé par Marx. Celui-ci crie : *Vive la Pologne !* Mais il ajoute : *A bas la Bohême !* Le Polonais reçoit une bonne note parce qu'il se dresse inlassablement contre le Russe... Le Tchèque, par contre, est stigmatisé pour son ingratitude à l'égard de

l'Allemand qui l'a civilisé. Le Tchèque Palacky se montrait réticent en 1848 devant les appels que lui lançait le Parlement de Francfort. Il souhaitait la renaissance d'un État slave et ne se considérait pas comme un membre du corps germanique. Engels et Marx l'insultent : « Le principal champion de la nation tchèque, le Pr Palacky, n'est lui-même qu'un savant allemand, incapable de parler, même à l'heure actuelle, le tchèque correctement et sans accent étranger (1)... » Pour Marx, la civilisation en Europe centrale est l'œuvre des Allemands et des Hongrois. Des peuples de seigneurs, si on les compare à la racaille slave. Les violences commises en 1848 par les régiments croates, slovaques et tchèques exaspèrent Marx qui en vient à élaborer une « doctrine des *déchets de peuples*, des petits peuples fatalement contre-révolutionnaires ». Benoît-P. Hepner, qui a regroupé d'importants textes de Marx touchant *La Russie et l'Europe* a récemment mis en relief cette doctrine (2). Bakounine, pendant la crise de 1848, a lancé un *Appel aux Slaves*. Réplique de Marx : « Aux phrases sentimentales qu'on nous offre ici au nom des nations contre-révolutionnaires de l'Europe, nous répondons : la haine des Russes a été et reste la première passion révolutionnaire des Allemands, et depuis la révolution s'y est ajoutée celle des Croates et des Tchèques ; ensemble avec les Magyars et les Polonais nous sauvegarderons la révolution par un terrorisme décidé à l'égard de ces peuples slaves. Nous savons maintenant où se trouvent les ennemis de la révolution : en Russie et dans les pays slaves d'Autriche. Nulle phrase, nulle affirmation quant aux avenirs démocratiques de ces pays ne nous empêchera de considérer nos ennemis comme tels... Lutte impitoyable, combat à mort avec les Slaves traîtres à la révolution, terrorisme sans égards, non dans l'intérêt de l'Allemagne, mais dans celui de la révolution (3). » Au printemps 1852, alors que la partie a été gagnée par la réaction, alors que les vieilles rancunes de 1848 devraient se faire moins âpres dans le malheur commun, on peut encore lire sous la signature de Marx la même affirmation péremptoire : *La Bohême ne peut exister désormais qu'en tant que province de l'Allemagne* (4). Arnold Ruge, s'adressant à Herzen, fait écho à Marx apostrophant Bakounine. Ruge, hégélien de gauche, député en 1848 au Parlement de Francfort, participe aux échauf-

(1) Marx, *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, trad. Molitor, Paris, Costes, 1933, p. 84. (Les articles groupés dans ce livre ont été écrits par Engels, mais ils traduisent bien la pensée de Marx qui les a signés.)
(2) Cf. *Russie et Europe*, pp. 21-31.
(3) Cf. *Russie et Europe*, pp. 21-31.
(4) *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, p. 84.

fourées révolutionnaires dont la Saxe cst le théâtre. Exilé à Londres, Ruge siège aux côtés de Mazzini, de Ledru-Rollin, de Kossuth dans le fameux *Directoire européen*. Herzen, son correspondant, est un écrivain russe très occidentalisé, et bien loin de Bakounine. Mais en 1851, Ruge englobe dans la même répulsion les deux hommes. Il écrit : « Ce fait que, même les Russes les plus libres d'esprit, comme Bakounine et vous, restez encore des nationalistes russes, orgueilleux de votre monstrueuse patrie et ironique à nous, vos tyrans, ce fait que vous jouez de la barbarie et du communisme, que vous jugez possible d'égaler cet informe et vil magma aux hommes libres et fiers qui ont détruit le monde ancien, les vieux Germains, c'est en vérité une affligeante découverte (1). »

Marx sera toujours hostile aux Tchèques ; par contre, les Slaves du sud forceront peu à peu sa sympathie : Marx voit en eux des alliés contre la Russie. En 1853-1854, les relations se tendent entrc l'Occident et Nicolas II qui se prépare à broyer la Turquie. La France et l'Angleterre décident de soutenir la Porte et débarquent des troupes en Crimée. Marx applaudit comme applaudit la classe ouvrière française. Dans les chansons de Charles Colmance on retrouve un écho de la joie manifestée par le faubourg. Colmance a pris la relève de Pierre Dupont : plus acidulé, plus faubourien, moins tendre que le chansonnier des *Sapins*, de *Ma vigne*. Mais, comme Pierre Dupont, possédant de sûres antennes pour détecter la sensibilité populaire. Non sans naïveté, non sans jactance, Popincourt, Belleville pensent qu'Eupatoria, l'Alma, Inkermann effacent la Bérézina : les zouaves de Bosquet vengent le grand-père dont les pieds ont été gelés pendant la retraite de Russie. Gavroche reprend plus d'assurance. Le temps est passé où Louis-Philippe recevait passivement les camouflets dont le gratifiaient les rois. Cependant, Marx mesure la fragilité de l'Empire ottoman. Un état slave dans l'Europe centrale ne serait-il pas un obstacle de poids aux ambitions russes ? Le *noyau serbe* donne à Marx une double impression de vigueur et de culture : « Les Turcs et les Slaves ont plus d'intérêts communs avec l'Europe continentale qu'avec la Russie, et lorsque les voies ferrées qui vont d'Ostende au Havre et de Hambourg à Budapest seront, comme il en est question, prolongées jusqu'à Belgrade et Constantinople, l'influence de la civilisation occidentale ct du commerce occidental sera durable dans le Sud-Est de l'Europe (2). »

(1) Cité par Raoul Labry, *Herzen*, Bossard, 1928, p. 361.
(2) *Russie et Europe*, p. 31.

Les Polonais possèdent de grandes, de nombreuses qualités ; ce qui prête à sourire, c'est qu'ils sont surtout parés aux yeux de Marx, de qualités proprement révolutionnaires. Peuple plein de mérites, peuple *nécessaire.* « Le premier parmi les voisins agricoles des Allemands à énoncer le principe de la libre possession du sol. » La Pologne porterait en gestation une révolution agraire du type de celle faite par la France en Quatre-Vingt-Neuf. Marx et Engels orchestrent avec une satisfaction admirative les Jacqueries qui se produisent en 1846 à Cracovie et, au printemps 1848, en Poznanie. Évoquant cet enthousiasme, Hepner ajoute : « Marx ignorait, et avec lui l'Europe entière, que l'Emipre silencieux de Nicolas 1er fût lui aussi secoué par des émeutes paysannes » (1). Soit. Mais Marx n'était guère porté à grossir l'actif révolutionnaire de la Russie alors qu'il voulait présenter la Pologne comme un des auxiliaires les plus efficaces de la révolution. C'est autour d'une manifestation organisée en faveur de la Pologne que le 22 mai 1863 prend corps à Londres la Première Internationale ouvrière. Toutes les forces de la révolution sociale doivent se mettre au service de la Pologne, celle-ci jouant le rôle de bélier qui brisera la forteresse russe. Nos jugements ne sont souvent que l'écho de nos passions. Alors que Marx exalte la Pologne, Proudhon la vitupère. Il la condamne dans le passé et dans le présent. Au XVIIIe siècle, avant qu'elle ne soit partagée, elle est « une cause permanente de conflits pour l'Europe, dont elle (déplace) incessamment par la vénalité de ses élections, le centre de gravité » (2). Marx s'émerveille de son bouillonnement révolutionnaire. Proudhon souligne au contraire sa passivité sociale, l'âpreté sotte de son aristocratie. Les quelques réformes qui ont amélioré la condition des travailleurs agricoles seraient, aux dires de Proudhon, l'œuvre des oppresseurs étrangers. Aux classes dirigeantes qui refusent de contresigner l'anéantissement de la Pologne et qui invoquent le droit naturel, Proudhon répond : « Le droit de nature exigerait... de la part des nobles polonais non seulement l'affranchissement de leurs serfs, devenus libres malgré eux, mais la restitution des terres qu'ils leur ont autrefois enlevées et dont la possession injuste a été la cause première de tous les maux de leur patrie. S'il est un coin sur le globe où jamais il ait été vrai de dire, non au point de vue d'une critique transcendante, mais à celui de la pratique positive, que la propriété est le vol, c'est en Pologne. J'en atteste

(1) *Russie et Europe*, pp. 21-22.
(2) *Si les traités de 1815 ont cessé d'exister*, Paris, Rivière, 1952, p. 407.

le général Mieroslawski (1). » Si Proudhon argumente interminablement contre la Pologne — certains de ses arguments sont solides, d'autres ridicules — c'est qu'il souhaite que l'équilibre européen instauré à Vienne en 1815 reste stable. Le climat créé par les négociateurs de Vienne paraît plus propre à faire mûrir la révolution sociale que le chaos européen né des rivalités nationales. Et comme la Pologne ne cesse de s'agiter pour s'arracher le carcan rivé par la Russie, par la Prusse, par l'Autriche, Proudhon se montre à l'égard de cette malheureuse nation d'une constante agressivité.

Dans le tour d'horizon européen que nous avons fait aux côtés de Marx, nous avons vu l'Angleterre occuper une place privilégiée : nation citadine, très industrialisée et socialement la plus mûrie. Marx qui, dans cette façon de voir, rejoint Saint-Simon, pense également que l'Angleterre à l'avant-garde de la transformation sociale pactise avec les nations les plus rétrogrades, pratique une politique qui tend à pourrir l'Europe et à asservir les autres continents. Marx a même poussé jusqu'à la caricature le machiavélisme du *Foreign Office*. Il a présenté comme complice du czar des ministres britanniques pourtant très engagés contre la Russie, très attentifs à sauvegarder l'intégrité de la Turquie et parfois même très agacés par les réticences que leurs alliés français manifestaient dans la défense du Proche-Orient menacé par Saint-Pétersbourg. Marx envisage d'une façon assez complexe, mais avec une logique rigoureuse, les guerres qui permettraient la naissance d'une nouvelle société. D'une part l'Angleterre, État moderne, doit frapper au cœur la Russie. Mais le conflit se développant, l'Angleterre elle-même se trouvera atteinte dans sa structure bourgeoise, dans sa structure capitaliste. Seule la guerre permettra au chartisme, parti ouvrier organisé, de prendre le pouvoir en Angleterre (2). *Marx, avant Lénine, voit dans la guerre le catalyseur décisif* (3). Marx se comporte bien en héritier de Hegel.

Une double évolution — la seconde n'étant pas toujours conditionnée par la première — modifie les jugements que Marx porte sur telle ou telle nation : évolution des événements eux-mêmes et évolution de la pensée théorique. Marx, jusqu'à 1848, attribue un rôle prépondérant à la France dans la prise de cons-

(1) Proudhon, *op. cit.*, p. 412. — Le général Mieroslawski dirigea les insurrections polonaises en 1848 et en 1863.

(2) Cf. *Nouvelle gazette rhénane*, 1er janvier 1849. Cité par Benoît P. Hepner, *Russie et Europe*, p. 25.

(3) *Russie et Europe*, *op. cit.*, p 29.

cience et dans l'action révolutionnaires : le faubourg Saint-Antoine, le faubourg Saint-Marcel portent dans leurs flancs la révolution. Ajoutons que pendant la crise de Quarante-Huit, Marx prêche plutôt pour un front populaire que pour une action proprement ouvrière : il dénonce ce que nous appellerions aujourd'hui le *gauchisme*. Mais la rapide défaite du prolétariat parisien et la violence avec laquelle la bourgeoisie française contre-attaque — exécutions sommaires, et massives, déportation vers les terres lointaines — modifient son point de vue. Il devient plus sévère à l'égard de la France. Alors que, dans les années 1840, il s'émerveillait du sérieux et de la vitalité dont témoignaient les ouvriers des *Droits de l'homme* ou des *Saisons*, vingt ans plus tard il n'a que sarcasmes pour ceux qui ont accepté servilement l'Empire et qui montrent une jactance insupportable chez des vaincus. De plus, le côté enjôleur, félin, trouble des premiers Internationaux français, donne sur les nerfs de Marx, homme de famille et très attaché a une austère moralité bourgeoise. De là, le qualificatif haineux — *ragamuffins*, canailles — que Marx décoche aux prolétaires parisiens (1). Pendant les années 1840, Marx avait aussi admiré certains éléments de la bourgeoisie française. Bourgeoisie d'avant-garde qui avait énergiquement accompli sa tâche révolutionnaire et qui pouvait, au moins pendant un temps, être une précieuse tutrice morale pour le prolétariat. Mais avec la canonnade de Juin 1848 sonne le glas de cette bourgeoisie. Marx se demande, dès lors, si la classe ouvrière allemande ne mettra pas, du fait même qu'elle n'a subi aucune contamination bourgeoise, avec beaucoup plus de vigueur la main à la pâte de la révolution. Avec d'autant plus de vigueur et d'intelligence qu'elle sera finalement éduquée par Marx lui-même ; elle se nourrira de socialisme scientifique et non d'utopies. Marx est furieux de voir le char du socialisme français s'embourber dans l'ornière proudhonienne. Pour Marx, Proudhon devient bizarrement le type du *petit bourgeois*. La Première Internationale ouvrière a été fondée en 1864. Marx luttera pied à pied contre Proudhon, contre Bakounine, contre l'anarchisme. En juillet 1870 éclate la guerre entre la France et la Prusse. Que Marx ne nourrisse à l'égard de l'impérialisme prussien aucune tendresse, est hors de question : Marx est sévère pour Bismarck. Mais il se dit, non sans raison, qu'une victoire de la Prusse changera les rapports de force, donnera à tous les produits d'origine allemande, qu'ils fussent matériels ou idéolo-

(1) Lettre à Kugelmann du 12 octobre 1868.

giques, plus de prix (1). L'ouvrier français ne pourra plus comme autrefois se croire l'instrument de la Providence pour diriger la Croisade en faveur des peuples opprimés. De même que l'empereur Napoléon III capitule devant le roi de Prusse Guillaume Ier, de même la tradition proudhonienne capitulera devant les leçons scientifiques données par Marx. Rendu à une salutaire modestie, le Français abandonnera l'anarchie pour se plier aux théories élaborées par Marx. Il faudra encore une autre guerre, le grand conflit de 1914, pour que l'anarcho-syndicalisme, après la victoire de Lénine, disparaisse de la scène.

Ce serait à nos yeux puérilité que de voir en Proudhon le type de l'utopiste et en Marx le type du dialecticien. Sur un certain plan, Marx, qui imagine une société sans classes après la victoire du prolétariat est singulièrement plus utopiste que Proudhon, ne concevant pas le devenir humain sans une perpétuelle tension des groupes sociaux. Pourquoi Proudhon a-t-il tant ironisé sur l'*Aufhebung* hégélienne ? Parce qu'elle lui apparaissait comme une mystification de professeur. Proudhon croit à l'*approfondissement*, aux fécondes prises de conscience ; il ne croit guère au *dépassement*. Le problème ouvrier reste pour lui un problème de capacité plutôt qu'un problème de puissance. Chez Proudhon comme chez Saint-Simon, l'homme des Lumières et le dialecticien voisinent. La violence joue un grand rôle dans l'histoire : Proudhon minimise si peu ce rôle qu'il encourt en 1861 les foudres de la gauche pour avoir parlé de la guerre avec une sorte d'éclat admiratif. Chez Proudhon comme chez Saint-Simon il y a du Joseph de Maistre. Mais Proudhon estime que peu à peu l'homme, en s'instruisant, maîtrisera les violences primordiales, élémentaires de l'Histoire. Il donne ainsi aux *Droits de l'homme* le pas sur le *Droit des nationalités*. L'intérêt porté aux exigences nationales risque de faire rétrograder l'homme, le violent devient l'injuste et la révolution sociale ne peut se développer que dans le climat de la justice. La multiplicité même des aspirations nationales affaiblit les petits États et favorise les gros blocs monolithiques qui se livreront d'inexpiables combats. Polonais, Tchèques, Hongrois réclament impétueusement l'indépendance. La botte d'un implacable tyran mettra fin à leurs criailleries. Réclamer toujours et déraisonnablement la liberté nationale, c'est maintenir le monde à un stade infantile qui renforce les chances de la tyrannie. *Malheur au monde*, écrit Proudhon, *si*

(1) Point de vue développé dans un récent ouvrage de Michel COLLINET, *La tragédie du marxisme*, Paris, Calmann-Lévy, collect. « Liberté de l'esprit ».

l'Allemagne vient à lomber dans l'ornière unitaire. Il poursuit : « Nous marchons à une formation de cinq ou six grands empires, ayant tous pour but de défendre et de restaurer le droit divin et d'exploiter la vile plèbe. Les petits États sont sacrifiés d'avance, comme le fut autrefois la Pologne. Alors il n'y aura plus en Europe ni droits ni principes ni mœurs. Alors aussi commencera la grande guerre des six grands empires les uns contre les autres (1). » « L'Europe est lasse d'ordre et de pensée, elle entre dans l'ère de la force brutale, du mépris des principes et de l'orgie. Nous, gens simples de mœurs douces, de conscience droite, nous avons trop vécu, nous n'avons plus qu'à pleurer en assistant à la décadence des *nations chrétiennes* (2). » Alors que Marx dit : *indépendance nationale, condition de la révolution prolétarienne*, Proudhon dit : *Fédération, clef unique de la révolulion sociale.* A la différence de Pecqueur qui, construisant une *République européenne* pendant les années 1840, l'imaginait, formée par de grandes agglomérations, par des fédérations de grands peuples, Proudhon souhaite la création de fédérations relativement modestes et considère que l'Europe ne se fera pas en un jour (3). Il voudrait que la France et l'Allemagne fussent intimement unies. Nous pouvons lire dans des fragments posthumes ces émouvantes adjurations : « L'expérience des siècles et les grandes idées de la Révolution nous ont appris que notre mission sur le globe a changé de moyens comme de nature. Ce n'est plus un grand empire français ou allemand qu'il s'agit de fonder : c'est la liberté et la philosophie que nous avons à faire refluer vers l'Orient. Pour cette œuvre ce n'est pas trop de l'antique alliance d'Aétius et de Mérovée, du Gaulois et du Franc. Si quelque pensée menaçante pour la liberté du monde pouvait surgir, ce ne serait plus de ce côté-ci ni de ce côté-là du Rhin, ce serait sur le Niémen (4). »

VI. — La reconstruction de l'utopie

Que conclure ? Soit pour penser, soit pour réaliser une Europe unie, nombreux sont les socialistes qui ont multiplié leurs efforts et qui ont fait preuve d'autant d'intelligence que de ténacité : pourquoi n'ont-ils été guère efficaces ?

(1) Lettre à Beslay, 3 mars 1860, *Corr.* X, p. 39, Cf. Proudhon, *La guerre et la paix*, Paris, Rivière, 1927, Introduction de Moysset, p. xiv.
(2) Lettre à Gouvernet, 3 mai 1860, *Corr.*, X, p. 47.
(3) Cf. Constantin pecqueur, *De la paix, de son principe el de sa réalisation*, Paris, 1842, pp. 325 sqq. — Cité par Puech, *op. cil.*, p. 152.
(4) Cf. Proudhon, *France et Rhin*, Paris, Lacroix, 1868, p. 91.

I. — Le problème des libérations nationales n'a pas été franchement abordé. Intégré de façon artificielle à une dialectique préétablie. Ou dominé par des considérations d'ordre affectif, par des préjugés nationaux, raciaux, religieux dont les socialistes ne sont pas exempts. Proudhon reste un petit paysan français, madré et orgueilleux. Marx croit à la vertu et à la science allemande : écrasant l'adversaire sous le qualificatif de *Philistin*, il oublie qu'il est lui-même philistin à certaines heures. Bakounine compte sur le moujik russe pour labourer de fond en comble le terrain sur lequel s'édifiera la cité nouvelle. Espérance de caractère utopique et mystique qui s'insère d'ailleurs dans une vision lucide de l'avenir. Quand Bakounine écrit l'*Empire knouto-germanique*, quand il imagine un monde courbé sous la schlague du sous-officier prussien et le knout russe, un monde dominé par deux toutes-puissantes bureaucraties, il fait figure de voyant. — Michelet, suivi de Sobrier et de tous les démocrates-socialistes français, crie : *Vive la Pologne !* Marx crie aussi : *Vive la Pologne !* Mais dans un esprit assez différent, la Pologne n'étant plus aimée pour elle-même, mais comme le David capable de faire chanceler le Goliath russe. Proudhon est tenté de crier plutôt *A bas la Pologne !* Les gémissements polonais paralysent l'élan révolutionnaire qui doit être plutôt éducation et mûrissement de l'homme que liberté proprement nationale. Proudhon exercera une forte influence sur le prolétariat français. Pendant le Congrès que la Première Internationale tient à Genève en septembre 1866, Becker, suivant les consignes données par Marx, demande qu'un sursis soit accordé à la suppression des armées permanentes : auparavant, la Pologne doit avoir repris sa place dans le chœur des nations, auparavant, la Russie doit avoir été mise hors d'état de nuire. Tolain, ouvrier du bronze dans le quartier du Temple et leader français de l'Internationale, répond sèchement : *Non* (1) !

II. — Les hiérarchies nationales que Marx a établies, ont joué en faveur du germanisme. Dans la vieille Autriche-Hongrie, le socialisme qui, théoriquement, fait fi des frontières et des races, aurait dû tisser d'utiles liens fédératifs. Il n'a pas rempli cette tâche, et pendant les vingt ans de l'entre-deux-guerres, il n'a pas su rendre plus souple, plus concrète la politique de la Petite-Entente. Lorsque le pays sudète se partageait si âprement en Allemands et en Tchèques, on retrouvait dans les sections socia-

(1) Cf. notre communication Les relations internationales dans la pensée ouvrière (1840-1865), *Actes Congrès Centenaire Révol.*, 1848, p. 283.

listes elles-mêmes des lignes de clivages surprenantes pour un Français qui pensait dans l'esprit des Droits de l'Homme. Les sections de langue Tchèque éprouvaient un sentiment d'infériorité en face des sections de langue allemande, celles-ci apparaissant d'une essence plus raffinée puisque plus capables de comprendre le message de Marx. A la solution des problèmes que posaient les nationalités, ni les sentencieux du socialisme allemand, ni les brouillons du socialisme français n'ont apporté une contribution sérieuse.

III. — Un fossé qui n'a pas été toujours très visible — mais son invisibilité même ne le rendait que plus dangereux — s'est creusé entre utopistes et dialecticiens sur le problème de la guerre. Les uns ont rêvé d'une organisation qui fût capable de sauvegarder la paix. (Jaurès cherche même à se persuader que le développement des échanges, que les contacts humains établis entre hommes d'affaires de différents continents constituent un facteur de paix.) Il s'agissait pour l'utopiste, pour le rationaliste de gagner de vitesse la guerre en construisant des digues... Pour le dialecticien, il convenait surtout de laisser passer un flot d'abord dévastateur, mais finalement fécond. Aux yeux de Lénine, 1914 fait figure de belle catastrophe, elle a accéléré la décomposition de l'Europe capitaliste : le champ sera libre pour créer des soviets à Pétersbourg et à Moscou. — Même façon de raisonner chez Staline : Hitler attaque les démocraties occidentales : voilà bien l'heureuse chiquenaude qui permettra d'en finir à la fois avec les fascismes et avec les démocraties occidentales décadentes. Je ne ferai rien, bien au contraire, pour empêcher un conflit qui me permettra d'étendre mon Empire...

IV. — Le socialisme rêvant *Fédération européenne* n'a envisagé qu'une Europe heureusement mûrie, une Europe puissante et forte qui servira de modèle aux autres continents. Ni les leçons de Saint-Simon demandant que des contacts soient établis avec l'Orient, ni celles de Proudhon pronostiquant la chute des *nations chrétiennes* n'ont été entendues. Jamais n'a été imaginée une Europe de style proprement *défensif*, une Europe fédérée pour sauver son héritage moral. Carence de l'imagination d'autant plus surprenante que justement le socialiste avait analysé les contradictions du capitalisme : mieux qu'un autre, il aurait dû savoir que la guerre était à l'horizon de l'Histoire. Il le savait d'autant mieux que depuis Marx il était tout mâtiné d'hégélianisme. Or, un conflit sanglant se produisant en Europe, c'était,

à plus ou moins long terme, l'Europe affaiblie, l'apparition de nouvelles forces nationales en Afrique et en Asie, la planète livrée à de nouveaux impérialismes. Nous mesurons une fois de plus la puissance pernicieuse des mythes. — Du mythe pédagogique chez l'homme des Lumières : je rendrai très doux et très sage l'homme, quel qu'il soit, qui viendra se rafraîchir à mon enseignement. — Du mythe du Barbare chez le Dialecticien : Pourquoi te combattre, ô Barbare, qui ébranles la cité condamnée par l'Histoire ? Et qu'importe que je meure moi-même sous tes coups puisque tu es le symbole des rajeunissements nécessaires ?

V. — Voici près de quarante ans, à l'Orient de l'Europe, dans cette Russie, bête abhorrée de l'apocalypse révolutionnaire, une révolution est née, qui s'affirme même comme l'héritière virile de Marx, la vieille internationale socialiste donnant l'impression de rassembler les *mous*, alors que le jeune communisme groupe les *durs*. Et la Révolution d'Octobre fait tache d'huile, la Chine s'intègre au monde soviétique. Le socialisme ne peut pas, au moins pour un temps, ne pas être déconcerté par la naissance du Géant qui joue — avec quelle aisance — des thèmes les plus sombres et les plus cyniques du répertoire hégélien. Le socialisme se trouve en porte à faux. D'instinct, lui répugne une révolution qui se développe dans un climat de cruauté et qui ne recule pas devant les pires horreurs policières. Défendre les droits sacrés de l'homme contre ce machiavélisme révolutionnaire est un devoir primordial. Mais il faut aussi défendre l'homme contre la tentation du fascisme, contre un capitalisme incapable de s'adapter au monde moderne et de ce fait, d'autant plus dangereux. Fureur d'une Révolution qui ne parvient pas, bien qu'une génération ait été déjà sacrifiée, à son point d'équilibre, fureur d'une réaction qui veut se cacher sa décadence, *le socialisme doit lutter en faisant figure de sage.* Être à la fois guerrier et serein n'est pas donné aisément à l'homme. Quand il s'agit de fédérer l'Europe, les troubles de conscience surgissent vite. Je veux construire un rempart contre la dangereuse marée qui vient d'Orient ; mais est-ce à un socialiste de faire œuvre conservatoire, de plaider pour une stabilisation, pour une halte de l'Histoire ? On dira que l'Europe c'est une transformation, un pas en avant ; mais le socialiste hésite à faire ce pas. On lui a tant répété que derrière la digue européenne se réallumeront les bûchers préparés par le nazisme qui attend sa revanche. Demanderai-je l'appui soviétique pour en finir avec le monde capitaliste ? Mais je sonnerai ainsi le glas de

l'Europe libre. Façonnerai-je une Europe pour me défendre de la menace soviétique ? Mais ne vais-je pas entendre à travers la Germanie une bruit de bottes sinistrement familier ? Pendant que j'hésite, pourrit l'Europe.

VI. — Dans la mesure même où le socialisme participe de plus en plus activement aux affaires de tel ou tel État, ses réactions proprement nationales se sont durcies. Bevin, devenu secrétaire d'État au *Foreign Office*, pense davantage Anglais qu'au temps où il était un des chefs de l'opposition. Et de se montrer d'autant moins Européen que, traditionnellement, l'Angleterre a lutté pour la division de l'Europe. Les leçons de l'Histoire sont suivies parfois de façon fâcheuse. Des sociaux-démocrates allemands comme Schumacher n'oublient pas que la propagande hitlérienne a jadis anéanti le parti en le présentant comme lâche devant les Alliés. (La social-démocratie allemande, par son agitation défaitiste, aurait frappé dans le dos le Reich pendant la première guerre mondiale, et, le Reich vaincu, elle aurait flagorné les Alliés occidentaux.) De là les surenchères nationalistes de Schumacher en face du chancelier Adenauer. Parce que le problème essentiel des rapports entre l'Ouest et l'Est n'est pas réglé, l'homme politique succombera à la tentation de s'offrir, dans l'esprit des vieux nationalistes, des succès d'ordre mineur. L'Histoire, au sens le plus brutal du mot, a situé la nouvelle frontière entre l'Allemagne et la Pologne sur l'Oder et la Niesse. Le social-démocrate allemand, s'inclinera devant une décision de la Dialectique. Au contraire, dans l'affaire de la Sarre, profitant de la position affaiblie dans laquelle se trouve la France, il fera entendre d'aigres criailleries revanchardes. N'est-ce pas dans le même esprit qu'en France, il y a quelques années, des hommes politiques, d'ailleurs loin du socialisme, prenaient plaisir à se présenter comme diplomatiquement vainqueurs de l'Allemagne alors que craquaient nos positions d'Extrême-Orient ?

Nous ne terminerons pas sur ce passif sévère et triste. Les socialistes qui militent pour l'Europe vont disposer d'un atout propre à transformer complètement leur jeu : l'*évolution technique du monde*. Des découvertes dont on ne saurait prévoir le rythme, l'ampleur, modifient de plus en plus nos prises de conscience : l'univers devient plus fluide, plus soumis. La Dialectique est à son crépuscule dans le ciel de l'Histoire : Staline est jeté hors de son socle parce qu'il a symbolisé le Dialecticien. L'organisation va l'emporter sur l'accomplissement, le voulu sur le subi : le

pluralisme conditionnera de plus en plus l'action sociale. Léon Blum disait en 1948 : « L'idée de l'Europe unie chemine à la façon d'une espèce de combustion spontanée. » Nous ne partageons pas tout à fait un tel point de vue. Nous souhaitons que de larges mouvements de masse donnent un courage, une vigueur accrue à ceux qui ont pris en mains la charge de construire l'Europe. Mais cette construction même, nous le répétons, reste de l'ordre de l'Utopie plutôt que de l'Histoire : elle ne possède pas cette spontanéité interne qui caractérise, par exemple, le réveil du monde musulman. La volonté des hommes, plutôt que le poids propre de l'Histoire, créera l'Europe. Mais où il faut suivre sans réserve Léon Blum, c'est en pensant qu'une telle création est la condition *sine qua non* de toute *ranimation*, de tout *rafraîchissement*, de tout *rajeunissement* d'une action socialiste et internationale.

QUATRIÈME PARTIE

FRAGMENTS

FRAGMENTS

L'utopiste, même chenu, même podagre, est une sorte d'adolescent qui croit aux îles. L'utopie de Thomas More est primitivement une presqu'île, mais Amaurote, le Dictateur, va procéder à de grands travaux pour en faire une île, comme si la cité idéale devait être quelque chose de clos, de lointain, de transcendant à l'espace et au temps ordinaires. — Je voudrais donc d'abord décrire des pays de songe, des rêves plus ou moins enfantins. Thomas More, chancelier du roi Henri VIII d'Angleterre, le Barbe-Bleue popularisé au cinéma par Henri Laughton, n'était pas dupe de son rêve. En légiférant pour son utopie, il compensait aux mélancolies qui l'envahissaient lorsqu'il devait pour tout de bon légiférer pour l'Angleterre. Il y a un peu de défaite dans l'utopie : une étreinte manquée, des baisers sans écho. Platon, écrivant sa *République*, est aussi un politique manqué. Et Fourier, petit sergent de boutique, célibataire solitaire, égrillard et génial, façonnant son *Phalanstère* en tournant autour du Palais-Royal. Il y a chez les utopistes un côté *Son of Women*, fils de femmes, comme eût dit D. H. Lawrence, des félins caressants mais manquant un peu de vitalité... Le sociologue va tâcher de « comprendre » toutes ces créations en apparence arbitraires... Une littérature, c'est l'expression d'une société, mais une société exprime non seulement ses satisfactions, ses réussites, mais aussi ses besoins, ses rêves, ses efforts. — On peut procéder à l'anatomie d'une société par l'examen de ses rêves. Même lorsque l'utopiste croit errer en liberté, le « social » le commande. Platon veut sauver une société aristocratique et l'utopie de More a des contours anglais. Approfondissant le problème, je voudrais trouver dans l'utopie des *archétypes de la penseé humaine* (la grande ambition du sociologue !). L'utopie est un effort pour penser « laïquement » par delà les résignations et les fatalités de la religion. Or on retrouve quasi toujours dans l'utopie le thème de l'homme qui se sacrifie pour renouveler la cité, le thème chrétien du rédempteur. C'est Icare dans l'*Icarie* de Cabet ; on trouve aussi le « rédempteur » dans l'utopie d'Anatole

France *Sur la pierre blanche.* Donc, découverte de l'archétype *humain.* (Je pense à Malraux hanté par le problème du *fondamental dans l'homme* ; c'est le problème qu'il traite dans les *Noyers de l'Altenbourg* et je cherche à faire entendre une voix assez précise dans le chœur rassemblé sous les *Noyers de l'Altenbourg.*) Seconde idée capitale : Marx et Engels ont présenté le socialisme dit scientifique comme le successeur victorieux de l'utopie. Avec le socialisme utopique, un personnage qui se croyait plus ou moins génial et inspiré dessinait la maquette de l'État idéal. Mais à cette *Raison* (trop désincarnée ou trop étroitement bourgeoise) de l'utopiste Marx opposait l'*Histoire* : l'Histoire positive avec ses passions, ses conflits, ses déchirements, *L'histoire, œuvre de la force et de la masse* (L'Histoire *noire* contre l'Utopie des *lumières.* J'aurais un beau chapitre sur ce thème.) En fait, l'évolution de la technique permet de telles options et crée de tels systèmes autoritaires que l'*homme de l'Utopie reprend vigueur historiquement. La planification moderne, c'est la résurrection de l'Utopie.*



Comment je me suis posé le problème ?

1. L'utopie dévalorisée. Celle de gauche dessinant un avenir affranchi de toute dépendance historique ; celle de droite s'efforçant de retrouver un équilibre social parfait dans un ordre s'inspirant d'un passé mythique ou réel ont mauvaise presse. Dans l'ouvrage pourtant nuancé de Ruyer, l'homme de l'utopie est le dévitalisé. En ce moment une valorisation de l'homme de l'histoire, au sens hégélien et marxiste du mot, se développe au détriment de l'homme de l'utopie. En même temps le style de l'époque est très utopique.

2. La sociologie créatrice d'utopie (cf. l'autobiographie de Wells), moins absurde qu'il ne paraît. L'homme façonné par l'expert en psychologie et en sociologie. Personnellement j'ai beaucoup plus le goût du donné que du construit, paysan croyant au *fatum*, mais positif voulant situer le pays des chimères dans une perspective sociologique.

3. Même dans le royaume imaginaire du donné sociologique, du royaume reflet, reflet d'une espérance, d'une frustration.

4. En fait une sociologie des utopies, celles-ci comme liées à des structures et des conjonctures sociales, si importante soit-

elle, doit aller plus loin, et être un inventaire des archétypes. Une phénoménologie de l'esprit, grâce à l'Utopie.

5. Frappé de certaines constances dans l'histoire :

a) La lutte More-Érasme contre Luther ; des hommes de l'œcuménisme et du soleil contre les hommes de la force et de l'arbitraire.

b) La lutte Robespierre-Mirabeau-Rousseau contre Hegel, etc.

***

Le pourquoi de mon travail sur l'utopie :

1. Même quand une utopie, création de la cité future et parfaite donne le sentiment du gratuit, de l'arbitraire, du fantaisiste elle reste un produit du social, elle en est toute tissée. En rechercher le fond social.

2. Mais recherche plus passionnante, une certaine constante de la psychologie humaine, des archétypes de pensée, façon d'établir une anthropologie culturelle avec l'inventaire des utopies.

3. Puis la résurrection de l'utopie dans le monde moderne, soit par la planification valorisée, soit par l'horreur de ce monde ultra-planifié.

***

Il y a fuite de l'utopiste, mais n'y a-t-il pas fuite de l'historiste qui se réconforte en se voulant d'accord avec l'histoire, qui se justifie avec l'histoire ?

La fuite dans l'histoire a quelque chose de plus intellectuel, de plus élaboré que la fuite dans l'utopie. Cette dernière fuite plus « peuple », plus « brave gars ».

***

Parce qu'elle est la contre-histoire, l'utopie nous permet de mieux comprendre l'histoire : parce qu'elle a foi dans la plasticité de l'homme, elle est pédagogue.

***

L'utopiste fait jouer à plein notre nature humaine : mais il a aussi le désir d'un autre homme. Et le politique ? Assouvir l'homme, chloroformer l'homme, transformer l'homme ?

* * *

Ma curiosité des Utopistes n'est-elle pas la curiosité d'hommes qui choisissent très arbitrairement ou qui croient choisir ?



L'utopie, c'est la distance, notion ambiguë, distance pour ne pas se salir, distance pour mieux comprendre.



Le côté cours du soir de l'utopie : on pourrait lui reprocher de châtrer les hommes.

Le côté tartuffe, pleurard et autoritaire de l'utopie : le coupable qui préfère la condamnation à mort à la vie (dans *L'an 2440*, de Mercier, par exemple.)



L'utopiste utilisant la raison pour contrer la mauvaise histoire, et bien sûr, il peut y avoir une raison tout enliassée de mauvaise herbe. Mais dans la raison prenant une juste mesure de l'histoire il y a aussi artifice.

* * *

Il y a la raison qui satisfait des besoins, donne des sécurités, développe le confort : et puis une autre, la *ratio* de l'ordre du jeu, de la danse, de la recherche désintéressée.



L'utopiste du XVIIIe siècle pense retour à la nature, la future société devant faire peau neuve dans la douceur de la nature.

Pour Marx, dans l'antithèse nature-société, la nature est la cruauté, l'insécurité, le désordre, la ville, l'élément de canalisation, de confort.

L'homme du XVIIIe siècle veut créer l'homme juste et doux de la nature contre l'homme cruel de l'histoire. Contre 89 se dressent à la fois Marx et Maurras. Chez l'un comme chez l'autre, horreur du bonnasse et de l'inerte. Le goût d'un homme qui obéit en fonction d'une discipline supérieure, d'un homme qui porte corset, qui a une éthique de soldat. Mais pour Maurras il s'agit de maintenir, de défendre, pour Marx de préparer la cité future, la cité heureuse. Ils sont utopistes l'un et l'autre : il

n'y a pas de bonnes recettes contre le *fatum* qui détruit la cité. Et c'est puérilité d'imaginer que la victoire du prolétariat — un prolétariat très mythique — mettra un point final à la lutte des classes. Mais dans les lois chères à Maurras il y a une ccrtaine nature, Rousseau est même accusé, en recherchant la nature, de faire violence à la nature des choses. Proudhon, si anti-Rousseau, a quelquefois les accents mêmes de Rousseau pour célébrer l'heureuse spontanéité de la nature sociale ; et Marx a aimé dans les économistes anglais du XVIIIe et du XIXe siècles des hommes s'efforçant de découvrir sans mystique la *nature* des faits économiques. Il y a dans le concept de nature une terrible ambiguïté : 1) Il y a le havre de douceur, le retour au fondamental, au tellurique, à l'apaisant ; 2) Il y a le donné avec lequel il faut se colleter.

***

Utopistes (les socialistes français du commencement du XIXe siècle), mais l'ont été plus que quiconque les grands économistes libéraux dissertant sur un type d'homme qu'ils croyaient éternel et qui n'était que le produit d'une époque donnée. Que les socialistes dont je viens de vous parler aient été eux-mêmes des utopistes en pensant qu'on allait pouvoir sans trop de difficultés expérimenter des formes nouvelles de production dans un milieu franchement hostile, cela va de soi. Est-ce à dire que les Saint-Simon, les Fourier et même les Cabet doivent faire amende honorable devant les économistes libéraux, devant J.-B. Say ou Ricardo ? Allons donc. Ils ont compris et pour moi c'est l'essentiel, que l'homme n'a pas un caractère figé, qu'on peut le faire vivre dans des conditions telles qu'il est littéralement renouvelé. Nos utopistes sont des réalistes. Fourier est plus réaliste que J.-B. Say. Les expériences mêmes que nous venons de traverser nous prouvent que l'homme est capable d'actes stupéfiants, dans le domaine de l'héroïsme, dans celui de la résignation et de la passivité, dans celui de la cruauté. Nous pouvons beaucoup sur l'homme et par l'homme. Si dans sa complaisance pour les côtés les plus sinistres de l'histoire l'homme a élargi son expérience au point d'apparaître comme un être nouveau, ne peut-il se renouveler aussi pour poursuivre son émancipation et conquérir sa liberté ?

TABLE DES MATIÈRES

1961. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
ÉDIT. N° 26 176 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 16 767

BIBLIOTHÈQUE DE SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

dirigée par Georges GURVITCH, *professeur à la Sorbonne*

Maurice HALBWACHS. — **La mémoire collective** . . NF. 4 »
Georges GURVITCH. — **La vocation actuelle de la Sociologie :**
Tome Premier : *Sociologie différentielle* (2e éd.) – 19 »
Tome Second : *Antécédents et perspectives* (2e éd. remaniée) . . . . *(en préparation)*
— **Déterminismes sociaux et liberté humaine** *(en réimpression)*
Traité de Sociologie, publié sous la direction de Georges GURVITCH :
Tome Premier : *Introduction, Sociologie générale, Morphologie sociale, Sociologie économique, Sociologie industrielle* . . . . *(en réimpression)*
Tome Second : *Sociologie politique, Sociologie des œuvres de civilisation, Psychologie collective et Psychologie sociale, Sociologie et Ethnologie* . . NF. 20 »
Marcel MAUSS. — **Sociologie et Anthropologie** (2e éd.) . . . . – 20 »
Roger BASTIDE. — **Sociologie et Psychanalyse** . . . . *(en réimpression)*
— **Les religions africaines au Brésil** . . . . NF. 24 »
Germaine DIETERLEN. — **Essai sur la religion Bambara** . . . . – 8 »
Alfred SAUVY. — **Théorie générale de la population** (2 vol.), ensemble . . . . – 34 »
Roger GIROD. — **Attitudes collectives et relations humaines** . . . . *(en réimpression)*
Marcel GRANET. — **Études sociologiques sur la Chine** NF. 16 »
A. R. RADCLIFFE-BROWN et Daryll FORDE. — **Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique** . . – 24 »
Mikel DUFRENNE. — **La personnalité de base** . . . . – 16 »
J. L. MORENO. — **Fondements de la Sociométrie** . – 22 »
Joseph CHELHOD. — **Le sacrifice chez les Arabes** – 9 »
Georges BALANDIER. — **Sociologie actuelle de l'Afrique noire** . . . . *(en réimpression)*
Jacques BERQUE. — **Structures sociales du Haut-Atlas** . . . . NF. 22 »
Gabriel LE BRAS. — **Études de Sociologie religieuse** (2 vol.), ensemble . . . . – 36 »
Georges DUVEAU. — **Sociologie de l'Utopie et autres « essais »** . . . . – 12 »

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1961-4 – Imp. des Presses Universitaires de France, Vendôme (France)
26 176. B IMPRIMÉ EN FRANCE
NF. 12 » + T. L.